كتاب شرح المقاصد للمحقق التفتازاني
وهو بخط العلامة الفناري [illegible] نسخ في اطرافه
من خط الشلبي وتحت [illegible] كتاب بخطه
كتبه العبد المفتقر الى الله ولي الدين جار الله

هذا شرح المقاصد الى المقصد الخامس في الالهيات للعلامة التفتازاني
بخط العلامة الفناري وفي اطرافه حواش له بخطه ايضا والى اخر الكتاب بغير خطه
ومما منّه الله سبحانه وتعالى على عبده المفتقر الى الله ولي الدين جار الله

الرحمن الرحيم رب تمم بفضلك الواسع لك الحمد والمنة على
ما وهبت ... واصحابه الصلوة والتحية وبك الاستعانة ومنك التوفيق وعليك التوكل
والتكرير نعم قوله ورتبته على ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها
معرفة الحقايق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا للسعادة الازلية
وقد تطابقت الملل والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل
طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة مبداه ويتبع الفلسفة
سواء وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل
الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام
فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور
تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي
او لا تستغني عنه وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المعتد به باعتبار
تحصيل السعادة هو معرفة المبدا والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله واليوم
الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما ارشد اليه
مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان
المعتبر من الحكمة بما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدا
والمعاد ... رحم الله امرا اخذ لنفسه واستعد
لرفعه ... على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى
وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل
... ذكر من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او

الثانية

الثانية الاكثر الموجودات فجانب ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر
والالهيات والسمعيات فقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى المقدمة لها
تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان
من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس واما عقليات يختص بالواجب وهو
الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني
وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف
اللاحق على السابق في بعض السابقات وقد يتوقف بعض الضبط والمناسبة ارادي
من مباحث في آخر كتاب الروح من الالهيات اعادة المعدوم في السمعيات قوله المقصد الاول
رتبته على فصول لان المبادي منها ما يراد به تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه
وغايته وكون ذلك فيما يتعلق بالمقدمات فجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة
كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري
حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذكر
وليس في العلوم الاسلامية ما هو انسب بهذه فجعلها في فصول قوله الكلام هو العلم
بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكمالات النفسانية بنفس قد يكون بالحصول
وهو اتصاف بها وقد يكون بتصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره
وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حصول كل كمال وعلم تصورا
وتصديقا كذا ... بطلب حصولها باعيانها بطريق العلم ولا ... ان فاضح الى ما يقصد
تصورها بصورة اجمالية تشاور بها ... للطلب والنظر عن الخلاف الى ما هو منها وانتهى
بما ليس منها وذكر مع المعنى تعريف العلم فكان من مقدماته واكثر ما يستمي في العلوم الشرعية
... لما شاع من تدوين العلوم مسائلها ودلائلها وتقريرها ما يتعلق بها من التصورات
... تحصيلها لذلك بطريق التعليم المعلم او التفهم من الكتاب اذا تصور بها فهو

كما سمي التكلم بعلم الكلام

الاحكام منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه
وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها
وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات
باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا
وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث
قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال
للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا اي دليلها العقلي لانه لا يعني بالعلم الاعتقادات
بل التحليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية
وهذا هو معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلعم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء
كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار موضوعها هو العلم بالعقائد الدينية
عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها
بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة

بذلك فانه كلام وان لم يكن في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالاحكام فقه وان لم يكونوا يسمونه
بالتدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم من الماخذ والشرائط ما
يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى المعنى
الآخر يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها
على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين ومعنى
من يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على
ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم لكونها عند الاقتدار من النحو والمنطق
وغيرها وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار ح والجواب ان المراد
علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا
وان لم يوجد ذلك الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم وما بمجموع العلوم
التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد
ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض العقائد والكلام بعد الاثبات
كذلك بخلاف سائر العلوم ويعترض بان المنطق له مدخل في الاقتدار وان لم يستقل
والاقتدار لازم مع كل علم على بعد لمقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الكل
بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق مما ذكرنا فتنبه بهذا مع ان في اسباب المدخل
اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد
بايراد الحجج عليها هو المذهب مع حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح الذي ليس ذلك

قوله وموضوعه المعلوم ... لكن العلوم ... تحت ... المعلومات
الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يمتاز عن غيره بعد ما افاد
التعريف التميز بحسب المفهوم وايقافا على معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة الحاصلة منها

الحاصل ان الوجه الاول يقتضي العلم بالعلم الذي الحاصل بالسمر العدودي
ومن الوجه الثاني يقتضي بالسمر الذي هو اسطة ملا هو مان على ملاعده
واحد اللهم الا ان من الكلام من الكمري الذي ليس بسم السمرقاني
حسبه

اجمالا لحب اذ المقصود تحصيلها حاصل انه ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان
جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله
ونحقق لمقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة
وضعوا الحقائق انواعها واجناسها وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها
المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لموضوعاتها
سموها بالمسائل وجعلوا كل طايفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعها
نفسه او جزؤه او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا تفرده بالتدوين والتسمية والتعليم
نظرا الى ما بين الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي اشتراكها
فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية وكونها مما يوخذ الناس بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن جهة انها وحدة فيكون للعلم ان دل على جميعه
سماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا او الا
فرسماه كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يتوصل به الى كذا فظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات كالتعريف والغاية
وانه لا يصح ان يكون بعينه علما واحدا وذلك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء واحد عن احوال شيء
آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها
الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما
ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع
احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق
وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا
بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على ما فصل ذكره
في موضعها وبالجملة فقد اجمعوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا للعلمين من غير اعتبار
تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر
ان يكون

ان يكون شيء واحد موضوعا للعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا
ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحاد بينهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد
العلم واختلافه بدون ذلك لان تمايز العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي تختلف
باختلاف الموضوع فكذا العلم يختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث
عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب
بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي
ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون
كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية فلا يكون الحساب بتعدد
تعدد المحمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر
العلوم والغلط انما نشأ من عموم التعدد بين العلم بمعنى المسائل اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما
وبين العلم بمعنى حصول الصورة وتكرار هذا لكان كل مسئلة علما على حدة واتضح مثل الاتحاد والاختلاف
وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا منضبطا وذلك هو
الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين
بحسب مباحث العلم نفسه ولهذا كانت حدود باقي صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير بعدها اثباتها
حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة
فكاذب لان الكلام من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام
ليس في المسائل المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء ان المسائل مادة له ومرجع الصورة
الى جهة الاتحاد انما يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات
العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا
العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي كما في الوجود مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد و
والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متناسبين في الرتبة بخلاف علم النحو
الباحث عن انواع الكلم قلت اذا كان المجتمع من الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر

فانه يجعل علما واحدا
وهو الحس والنفاذ وغيرهما
اي احوال الاشياء
فانه يجعل علما واحدا
وذلك محال موضوعات المسائل فلا يلزم
انه ليس مادة توجد بها حيث ماني جنس
كل علم هو العلم بالموضوع كما ان فضيلة هو العلم
به من الكسبة المخصوصة الا انها بالموضوعات
المتصل وتحصل بالجملة باجزاء وجود العلم كاعضاء الانسان لا اجزاء علمية مقصود

ومقصدا وهو يمنع البحث عن كل ما شاركهما في ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب
والهندسة لا ينظران في البرهان الذي هو من انواع الكم والى هذا اشار كلام الشفاء ان كلام الحساب
والهندسة انما يجعل علما على حدة بكونها الحراف العوارض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب
والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان
علما واحدا او نظرنا في ما هو موضوع من حيث هو موجود لما تميزا عن العلم الالهي فان قلت
كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة ويكون من مبادئه التصورية
بما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء
منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له ويتصور بعض المبادئ والتصديق
بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ففي صناعة
البرهان من المنطق فهي اربعة امور ربما يقع فيها اشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع
من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي
منها يتألف قياسات وانما لم يجعل التصديق بالموضوع من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم
فهو ثمرة ناشئة منه باجزائه فلذا اذا جعلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه
الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية حالا من سوابق
العلم وكيف فاصل من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية
البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الشعر لاحصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادب
اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن علم باوضاع واصطلاحات وتنبيهات فيجعلونها هو واحدا من غير ان
يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما لم يعتبروا ما يراد من المباحث
مع انها في نظر صناعة البرهان من مسائل ارباب ما لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد صناعات
تخلص من الشبهات اذ لا يتصور هذا فموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو

فعلى الاسلامية او وسيلة اليها وكل ما هذا شأنه يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموقوف بين العلم
والمتعلق بموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اورد على الموضوع النقض
على راي من لا يقول بالوجود الذهني وبان الغرض العلم بحصول الصورة في العقل ومن مباحث العدم
والكلام في مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل
بل اكثرها اخص منه وهو ليس كذلك وان اريد ما صدق عليه فلم يكن من العوارض وعدم كلامه وحدوثه قديم
ونحو ذلك من الاختلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يشتمل على نحوه كالمساوات العارضة
للعدد هو اسم الكم الا ان يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساوات العددية اي الخلاف
نعم انه قيل التخصيص بل يعين من عوارض بناء على لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع
المسائل مع موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق والتقابل كالعدد لا يحمل الزوجية والفردية
الا بين الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي
قد يكون مساويا للموضوع كالمساواة للعدد والسلب للعام المطلق وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج
للعدد او من وجه كالمساواة للعدد ما بما عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم ما حواه اي صدقها
علم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون
اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قوله وسائر القضايا النظرية
الشرعية الاعتقادية قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادة زيادة التمييز
وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية
بل لا معنى لجعله الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي للتنبيه
عليه وهو من قبيل الحشو عند البديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن علم باوضاع واصطلاحات
واحكام بينة فيسوغ ان تسمى مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تحديد المنطق من ان المسائل
هي التي يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة قوله وغايته ما يتأدى اليه الشيء ويترتب عليه
يسمى من حيث انه علة غائية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا
يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون طلبه عبثا

وضلالا ومنفعته لسنواته طالبه جدا او نساطا وغايه الكلام لمن يعتبر الامام التصديق بالاحكام
الشرعيه متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظه
على العدل والمعامله التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يودي الى الفساد وفي الاخره
النجاه من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد **قوله** فهو اشرف العلوم لما تبين ان
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع
الاشاره الى انه لا يحتاج اليه واحتياج ساير العلوم الدينيه عليه ولا انه اسرار ونافه
من اهل براهينه لكونها يقينيات يطابق عليها العقل تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات
شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب في الدين
وافساد عقايد المبتدين والتورط في اودية الضلالات ترتيب على التشبه من المقال **قوله**
والمتقدمون اخرجوا هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على اسلوب الكلام في بيان الموضوع
والمسايل والعارف المتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود
لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود
فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم
والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم وتقسيم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين
ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه متميز
عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع
وامور اخرى
ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه
قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وفي هذا تشوق الفعل
ويأخذ في التلقي من النبي الثابت صدقه بقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدا
والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفه هو الموجود بما هو موجود وكان لساير العلوم
سماير الموضوعات عند الموجود مما يحثه كونه متعلقا للمباحث الجاريه على قانون الاسلام

فيتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيها يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين القويم وضع الهي
والقواعد المعلومه قطعا من الكتاب والسنه والاجماع مثل كون الواحد موجدا بالذات
للكثره وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفه والى هذا اشار من قال الاصل في هذا
العلم التمسك بالكتاب والسنه اي المتعلق بهما وكون مباحثه منتسبه اليهما جاريه على قولهما
على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين في قول المراد بقانون الاسلام اصوله من
الكتاب والسنه والاجماع والمعقول التي لا تخالفها وتأخذ مجاجيل ان يحافظ في جميع المباحث
على القواعد الشرعيه ولا تخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول العاقل
على ما هو قانون الفلسفه لا ان تكون جميع المباحث جارية بنفس الامر منتسبة الى الاسلام
بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمه والمعتزله والخوارج ومن يجري مجراهم
وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسايل الكلام فان اريد الحقيه و
الانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن الالهي لانه ليس الا اعتبارا
بينا ذكر من المتكلم يعني يعني حقيه مقاله ولم يصدق التعريف على كلام الحكما المخالف لاستطالان كثيرا
من قواعدهم مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث جعلناكان او باطلا لم يتميز
هذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك **قوله** فان قيل اعترض في المواقف على كون
موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعد موجودا وان كان
موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال والامور ليس يؤخذ
الموضوع اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب
انا لا نسلم ان هذه المباحث من جهة مسايل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسايل الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالعرض
لما يقابل الايجاب بحث اعادة المعدوم واسناده الى السلسله ونفي الهيولى وامثال ذلك من
المسايل فهي لا محاله راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل
الى غير النهايه وهل يتركب الجسم من الهيولى والصوره ولو سلم ان تمام المسايل فان تايرجعا
ذكرتم

مما لا تعلق

لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج سقط المسائل وهو باطل ولكن يكون كل ما الموجود على
ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك مما يبحث عنه النظر والدليل
من احوال الوجود العيني وان لم يعتبروا السوابق من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يتوقف على ما يصح بذلك كلامهم ومن لم يعلل بعلة العدول الى المعلوم قوله وقيل
ذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وكالعالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه
زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله لانه
يبحث عن اوصاف ذاته لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاته
لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوصفة في الموضوع وكان هو العلم الباحث
عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام ويبعد ان وذات الممكنات
ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات المبدأ
والمعاد على قانون الاسلام والاظهر ان مجمل نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات
انه الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركب والجوهرية والعرضية والبحث
عنها في العلم وهذا يشعر بان المبحوث عنه هو ان الواجب ليس بجوهر والعرض هو ذات الله تعالى
من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع
ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها والا لزم
بطلان كثير من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحثا عن احوال الممكنات
لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا لعل ذلك على سبيل الاستطراد قصدا
الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات

والاوجه ان يقال المراد الموجود المطلق ليشمل المذاهب

حدوث

وما

وما يناسبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل
الحكاية لكلام المخالف قصدا الى توسعة كمبحث علم التنفس والاثار العلوية والجواهر المجردة او
على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر ليتحقق المقصود بان لا يتوقف
بيانه على ما ليس بمثابة اشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد التكثير
المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والالهي والرياضي بالكلام
فان قيل الامور التي يكون للكلام مبادئ تتصور التصان وتثبت بالبرهان لان مبادئ
العلم لما يبحث عنه في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي
بالنسبة اليه ومتوقف بالاخرة عليه فمبادئه لا تكون الا بينة بنفسها فلما ما بين فمن مبادئ
العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا بالاتفاق على ان علم الاصول
يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه ويحصل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره
ان مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا يبحث عنها في علم اصلا وقد تكون غير بينة فيبين في علم اعلى لا
محالة من ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادئ الطبيعي
ومن مسائل العلم الاولى او في علم ادنى لم يقع شانه من ان يبين في ذلك العلم كمسائل النحو
التي لا يحتوي فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الالهي كاثبات الهيولى والصورة فيجب
ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها على ما يبنى عليه لئلا يلزم الدور وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط
ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بما يتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار
ومسئلة باعتبار كما في مسائل الهندسة ويكون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ
لمسئلة وجوب القياس بما يقوله فاعتبروا والاحق انه يجب في هذا العلم ان يكون بحثا عن احوال
موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها كما يحقق انه البحث عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل فيصح ان يكون في علم ادنى او اعلى يتبين هذه المبادئ بدليل
قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي

الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وتبيانى احوه وموان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس
معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسايل بل
ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى المبدع فان احوال الممكنات
التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم ... وذلك لما
تكون لها جهتها الى المبدع فتكون عرضا للممكنات باعتبار جهة حاجتها اليه قوله والغرض
لما كان من المباحث الحكمية ما لا مدخل في العقايد الدينية ولم يناسب غرض الكلام من العلوم
الاسلامية خلطها المتاخرون بمسائل الكلام افادة للحقايق وافاضة لما هي يحتاج اليه
في التفصي عن الشبهات والاحتراز عن ان اصل الكلام الايجاز ومباحث الذات والصفات والنبوة
والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلو اقتصر القوم في ابطال كون موضوع
الكلام ذات الله وصفه او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان
اساسه من مطالب الكلام لان موضوع العلم الاسمى فيه على علم اعلى الى ان ينتهي الى موضوعه
بين الشبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو حقيقي
العلة المركبة والاخفاء في انها بعد العلة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له
لكن الانواع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم
كونه مبدا للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة او بواسطة في البعض بحث اخر
بل التحقيق ان اثباته انما هو من مسايل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد
العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد ... اساسها واجاب بعضهم بانه جاز
هنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية فيكون واجب به
الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود ليس من موضوعاتها الامر متباين وكان مبدا افراده
من قال موضوع العلم الهي الامين فهذا اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود واما
المعنوية مما لا تنهدم به عمل ولا يعلل بل ليس لما اكثر معنى فان قبل هذا الاثبت على راى من

يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر والعلل الى من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون بحمله
قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون بسيطا فقد يكسبه مجهولها الموجود
في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض لما انه لا علم شرعي
فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض
الذاتي ان لا يكون مجهولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء لامر خارج عرضا وللاتفاق على كون
الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير
ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من العلوم فلا
يصح ان موضوع العلم انما يسمح حقيقة في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم
لا يبين فيه بعد تقريره انه لا يثبت في العلم الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام
لان ما وجد بعرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم
لكل علم موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانه الموضوع ومليته
البسيط وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو
بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فيستعمل ان
يوجد موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا
بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص
لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون تقررها متصورا على بيان
هليته المركبة بل يكون في تقررها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يتوجه الاشكال بان
بيانه هنا كان لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو مسلم الوجود
قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود
الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك ها هنا
ان الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي

ان بعض الحكم كيف ... وجود الكون وعلى هذا القياس وربما تشتبه النقطي من هذا الكلام
لكنه قادح في بعض ما سبق قوله الفصل الثاني العلم ذهب الامام الرازي الى ان تصور
العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم بامتناع الاكتساب اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع
الاكتساب فلانه اما ان يكون بنفسه معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره
مجهولا او الغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور ... وهو المط
الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق
العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم
بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير انما يتوقف
على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو علم
بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا ... المواقف ان الذي يحاول
ان يعلم بغير العلم بتصور حقيقة العلم ... بتصور الحقيقة ...
المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا ... فرايضا حيث
حال ان يتوقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير
اذ لا معنى ليتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي ... هو تصور العلم بانه
موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد
يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى
وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول
العلم بوجه بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا
وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول
مطلق العلم كان متوقفا على تصوره قلنا ... ان حصول المعاني النفسية في النفس
قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور لها لا اتصاف

بل الامر ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان
لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به لحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا
لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه
ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه بان قيل في تقرير الامام
رحمه الله ما لا يندفع بالجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بمطلق
العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما للتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا
والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم
الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا وايضا كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق
وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفتقر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر
اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا
لا في حكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا او شرطا وذلك
لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم
بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور
العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد العلم بالغير فلم لا يجوز امكان العلم
بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون
وقوع الحكم بعد الاكتساب قوله ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على
ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء

بالغير ... يستلزم ... العلم بانه عالم ... الغير وعلى تقدير ... ووقوع ... لا يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم ...

ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يتبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم من مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهم البعض وقال الامام الرازي رحمه الله تعريف العلم لا يخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه قوله ولا نزاع في اشتراكه لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وهي في بحث الكليات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فذهب الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وتوقف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد قسمي التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويسمى يقينا وذلك ومنها ما يشمل التصور

تمام الاول

المطابق

المطابق والتصديق يطلق على ما هو المتعارف في العرف واللغة وهو فيه عبارة عن الاذعان ... فيه يحكى بها المذكور ليس قائما به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما عما ليس قائما به بتلك الصفة انما كان اوعنى وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل الى التفادي عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن مع الجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة والثابتة صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تتعلق بحلول اسم لمن قامت به تمييزا بين الامور المعنوية كلية كانت او جزئية فخرج مثل العدل والارادة وسواهما وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعلها علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يحصل بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق وانما المطابق فداخل لانه لا يعتض له بناء على ان من اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يحتمل ما ثبت ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان منه ان انتفاء مع النفي عنها يخل بطرد التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف على ما ذكره ابن الحاجب ان اسم الفاعل يرد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض ليس بشيء والحق ان العبارة ذلك في متعلق تمييز على ما قاله ان الاعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا اصلا الا فهو ظن على ما في المغني انه صفة توجب للنفس تمييزا للمعنى عندها بحيث يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تعدد اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون جبل عمر الله ما نحتمل النقيض بان لا يكون حجرا

[حاشية: ينبغي ان ... بالاستعمال ... ان يقصد بالعلم ... المعلوم كما يقال ان النحو ... المعدوم ... العلم بالنحو ولين ... فان علم المعلوم ... مع العلم ربما يحصل ... كثير من العقلاء اذ ... التمييز ولا يصح ... العادل]

[حاشية: يعني ... لان من ... المعاني بالكلم ... العلم ... على ... فقط ... ان ... بالنحو والعدول ...]

[illegible]

بل قد يعلم بما بان يحكى انه في مكان الحجر الذي علمنا انه ان المحقق لو بان يسلك على احتمال الحجر
الوصف الذي به صارت حجرا ويحكم فيه الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو ان يتحقق المتكلم
من مجانسة الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم
تجويز العاقل اياه لا حسبه ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض واما لانه لا معنى لاحتمال
النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا استناد جزمه بالحكم الى موجب يمنع الاحتمال
الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الحكم بها مستند الى موجب هو العادة فلو احتمل النقيض
بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا
وقوعها وذلك كما يحكم بمناقض الحكم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون الاكون الحاصل
ان حصل احتمال النقيض يجوز الحاكم اياه حسبه وحالا لكانه في الظن لعدم الجزم بمقتضاه او حكم ما لا
كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الحكم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول
بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما
المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما
في العاديات قوله هذا اشهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعد بعضهم
لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور يحصل بدون التصديق
بالتصديق واما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط
بعدم الحكم والى التصديق والجاب عنه بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التباين بحسب
الصدق كما بين النوع والفرد والحصة المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس مانعا لخروج
تصور الطرفين بالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور
المقابل وهو التصور لا بشرط الحكم المعنى الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم
وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل
التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعناه ان التصديق
هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم

على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث عدل انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه
الحكم كيف وانه يذكره لكن في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه مع انه كثيرا ما
يصرح بان عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم بان من قبيل الافعال وبان ما يحصل
بالكلام النفسي ليس من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على ان نفس الحكم وان
نوع من العلم متميز عن التصور يحسبه لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق
بها وبغيرها واذا شككنا في حدوث العالم فقد تصورنا العالم والحادث
والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقمنا البرهان فقد علمنا النسبة نوعا اخر من
العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او
لا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وغيره ما في الشفاء
التصور في قولنا الشمس طالعة هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف
منه كالبياض والشمس والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام اشارة
الى ان ما يقوله الخبر والتصديق هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اما الصدق الكاذب
التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول النسبة المطابقة ان يحصل في النفس تحققه
في الواقع قوله والضروري قال فيه بعض ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى
النظري والضروري لا بالمعنى بمعنى احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر
كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم
والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج الاستعانة بالذات حتى يكون المعلوم
المستغني بنفسه عن النظر ضروريا وان كان ظاهرا بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق
الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف وهو ان المعنى
ضروري بالوجدان والبعض يكتفي بالضرورة ربما يتوهم ان الحاصل بالوجدان الحكم مراد
ما ذكرنا من تفسير الغاصي او النظر العلم الضروري بما يلزم المخلوق كونه لا يجد الى الانفكاك عنه
سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من صفات الحادث واعترض عليه بان النفس

قد يشكك في العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة
او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس
ولا حاجة الى التحديد وكذلك ما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه
لا يقدر على الانفكاك ولا انفكاك بما ذكر من التصورات بعد الحصول وهذا ما قال
في المواقف انه عبارة مشعر بالقدرة يفهم من قولنا لا يقدر انا لا نستطيع الانفكاك عنه
او لا اقدر انه يقدر عليه او لا يقدر والحاصل ان الاعلام الضروري على العلم ماخوذ من
الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش والمراد به ما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق الا ان عند الحصول مراد هنا بعبارته جعل الضروري من اقسام العلم
الحادث ومصرح في عبارة الفاضل لتخرج العلم ... بما فسر الاعداد والانفكاك
لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه احسن عنه بان المعتبر في القدرة
وفي النظري انما ينفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على تحصيله بان يلتفت وعلى الانفكاك
بان لا يلتفت فان قيل سلمنا ان مراد الفاضل نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال
باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور بعيد في اللزوم مطلقا الا ان اللزوم
الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون اخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري
بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى لا يمكن حصوله بطريق سوى الفكر بعد حصول الشرائط ولم يعلم ما
يوجبه لما سمي من ان حصول العلم عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يعلم ما يحصل عقيب
النظر الصحيح الا ان من الضروريات ما لا يمكن كالعلم بما يحدث حصوله من اللون او الالم ونحو
ما لا يتضمنه النظر الصحيح واراد الاستعانة بالعادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري
ويرادف النظري ممن يجعل طريق الاكتساب هو النظر الا غير واما من يجوز الكسب بنحو
التصفية والالهام والاخبار مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري فلا تلازم بينهما
عامة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال
الكسبي لما يحصل بالمباشرة والاسباب اختيارا كالصرف للعقل او الحس والضروري لما يقابله
ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قوله واختار الامام اختار الامام الرازي
ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب

والكاسب اعني الطريق الكاسب له اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه
لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه لما عرفت بوجه من الوجوه لا
ان يكون معلوما من وجه يتوجه اليه ومجهولا من وجه يطلب وبانتهاء النقض باكتساب التصديق
مع جريان الدليل فيه فاجاب بمنع الثاني بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم ويمتنع لامتناع
تحصيله او وجهه المجهول ويمتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثالث بان ما يتعلق به التصديق
كالنفي او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع
طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا
علم فيه الا بالتصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه والمانع امتناع التوجه الى وجهه
المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج من كونه مجهولا و
مطلقا وذكر بجلاء ان علمنا ان لنا شيئا به نحيى وبه الادراكات فنطلب حقيقته او بعوارضه المميزة
من جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلوب ذاته وحقيقته والمعلوم
العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات يعني ما هو اعم
من امكان اكتساب التصورات بحسب حقيقته وتنبيه على ان مجهوله الذات لا ان ما يطلب بطور
حس او تعلم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد
اكتساب العارض بنفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكره المحقق المحصل من ان كلا من الوجه
المجهول والمعلوم حاصل الامر بالنسبة هو المطلوب الزام للامام بما عرف به من ان المعلوم اجمالا
معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم
البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان متعلق العلم اجمالا والا فعند حد هو من تعدد بل الا فكار
ان المطلوب المجهول هو حقيقته الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب
اعني المعرف لماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون
اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود او بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل
والخارج ومن افرد الداخل بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذكر في البعض لا يعرف الماهية
اذ لا تعرف بشيء من اجزائها دون كانت الاجزاء بأسرها معلومة او بعضها مجهولة لم يكن المعرف

معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالحد المعرف ان كان نفس ماهية المحدود
وان كان غيره يلزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عما هو [illegible]
[illegible] الكلام الى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فمقصود المحدود او التعريف بالخارج وهو
ارتضاه لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها المتوقف على تصورها وتصور
جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور
الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي بيان المواقف تسامح حيث قال والتعريف
ان عرف الماهية عرف نفسه وهذا ابطل والخارج وسنبطل الان ما سنبطل هو التعريف
بالخارج لا الخارج وكانه على حذف انما اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يعد
خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج واما ادعى
لزوم المحال على ما هو المشهور بين المحصلين بناء على ان معرفة الماهية معرفة لكل جزء منها والظهور
المنع اقتصر على احدهما كما هو المشهور بين الطائفة القائلة ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات
هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج
احتيج الى التفصي عن الاشكال بسلوك اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كان نفس
الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم يتغايرا بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق
بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا
اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا
وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل فلا امتناع في ان يكون المجموع متوقفا على
مجموع التصورات ومستفادا منها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع
فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير حاجة الى النظر والاكتساب وان لم يكن حاصلا لم يصلح
معرفا لكونه مطلوبا وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء
وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر
المعلومات فيحتاج الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية
وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل [illegible] التصورات على وجه يفضي
وقال في المواقف فقد قالوا في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع الحق ان الاجزاء اذا

استحضرت مترتبة حتى حصلت منها الماهية الا ان مجرد حصول المجموع لا يوجب حصول شيء اخر هو
الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه
المركب فالحق عندي [illegible] لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر اخر
هو الماهية بل انه يجوز ان تكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع
اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فقط لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا
يجب بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يجري في المعقولات ان يلاحظ الموضوع الواحد
بانه حاجة وبانه شيء فيتغايرا ولم يتردد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع امور كل واحد منها
متقدم والاجزاء ليس فلا ان المحدود ذاته كذلك فلا يدري ما بيان المغايرة والنسبة من ان الحاصل
الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا
لا نسلم ان معرفة الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتستحضر الى
حضورها مجموعة مترتبة مميزة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء
بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد
من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور
الماهية بوجه يميزها عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون المعرف
[illegible] ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا سندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية
نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرفة الشيء متقدمة اي حصوله في الذهن فكيف
لا يحصل شيئا من اجزائه وان علم حصول الشيء لو لم يكن علم الشيء من اجزائه لجاز حصول الكل
جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه الحيثية فلم يكن علما [illegible] انما علم
لحصول المركب ولتسلم لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف
بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه به بل على الاختصاص في نفسه فان الذهن ينتقل من
تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يصدق باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور
الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص [illegible] هذا الحد وان كان مبنيا على اشياء

كونه في صورة استعمال حيث يحتمل رجوع الى هذا التسليم يظهر من قال الوصف الصالح للتوقف الشيء
ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه. وينبغي ان يعلم انه وان كان
لازما يجب ان يجوز الابتداء ان يكون ملزوما بحسب التصور وقد اجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون
جميع اجزاء الماهية غيرها بل هو نفسها بالطبع ان الاشياء التي يكون واحد منها متقدما
على الشيء يمتنع ان يكون نفس الماهية ... ويجوز ان يتصف عند الاجتماع ما هو ... الماهية
مستحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل بالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس
المقيد بالفصل وهي اجزاء ... وبها يحصل العلم به ورد المنع ثانيا بعدم توقف الصورة ... بالاستقلال
بان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر البطلان او داخلا فيه
فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون جميع الاجزاء بل بعضها والجواب ان الشيء غير جميع الاجزاء
تمام حقيقته اجاد ذلك البعض وحده فلا يكون المفروض جميع اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا او ما
التمسك ... ان يعدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه لجواز كونه نفس الكل ...
المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي
يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية
وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه
تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وهذا انه ... لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره
البعض من ان الحد التام معرف بجميع الاجزاء المادية اذ تحصيلها في الذهن يحصل صورة
مطابقة لما في الاعيان وقد رد هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني
الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا اما ما يم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست
نفس المركب لانها علة وهو معلول لها ومن المعلوم بالبداهة ان تحصيل الاثنين يحصل واحد
ويحصل واحد اخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون تحصيلا للاثنين نفسه بل يكون تحصيلا له
بجميع اجزائه المادية والصورية قوله العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات حصولها لما بها
والرد على منكريها من مبادي الكلام لتعلم ان ما يحصل منه مقدمات القياس وتدعى كونه
ضروريا ما يعرف حملها فلم يستعملوا ان ضبط الضروريات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات

المبحث الثالث فيما كان ...

والمشاهدات

والمشاهدات الخ
وحصر الضروريات الضرورية في ست البديهيات
... بها

والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا التي ... تصور
الطرفين بها بعد ... الادراك من الاستعانة بالآلات ... كافيا في حكم العقل والاذعان كان كافيا
فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا بد ان يحتاج الى امر ينضم الى التعقل ويعينه على الحكم اول
التعقيب ... جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني ... ان لم يكن ... حكم
الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم فهو ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليس
من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما
البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف على تصور الطرفين كان تصور الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقائد
الفاسدة كما في بعض الجهال او لان ... لا يخلو على ... المذهب واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما يحصل بنفوسنا لا بالآلات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالها ... احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة
فحكم العقل ... الاحساس جزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم ينضم الى العقل
ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة ... والعادي لكن المحقق يطلق ... وهو ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم
وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطئهم
على الكذب منضما الى العقل سماع الاخبار والى العقل قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا
لما اجتمع هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف

واما الحكم بان كل نار حارة ...

فيحكم بوجودها باحساس ... السعور ... بالوجود ... المجرد ... لنفسه ولا يعود فلا ...

تشكلات نوره بحسب اختلاف وضاعه من الشمس وذلك انه يقع في جانبه الذي يلي الشمس ويستقل ضوءه
الى مقابل الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالوجهين لان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية و
يستعرف معنى الحدس بحث النفس قوله وعد بعضهم الوهميات والمشاهدات ذكر في المحصل
ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات
وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات
في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل
الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى اسناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث
على ما فصله الامام في الملخص لا سيما ان كثيرا منها على جهة خلاف قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها
معها وقد نازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية
بل جعل كثير من المحققين العلماء المجربات من قبيل الظنيات ثم المحققون من العاملين بان بعض الضم
نسم من الضروريات على انها اليس من الفطريات التي يفتقر بواسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب
الفكري وبهذا اشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما
وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة
اصلا او الذي تجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات لحس السمع
فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع وهو انما
يحصل بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن انه خبر الى
صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابا وما يحصل اذا تواتر الخبر بان الذي ثم قال المتنبه
الاخبار

عليه العدم والتمسك يحل من انكره فالعلم بان هذا صوت المخبر ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر
المنقول كلام النبي عليه السلام هو المستفاد من المقدمة التي هي من قبيل المتواترات المستلزمة ان انه ضروري
او غير ضروري والعلم بان السمع يحمل على المدلول كسبي مستفاد من المقدمتين اعني هذا خبر النبي وكل ما هو
خبر النبي صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر
معناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان مقتضى نفسه خبرا او انشاء قوله واما المنكر
فمذهب اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما تقوم حجة على العصر
او انكره ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي في الاوليات البديهيات ومنهم من عكس
ومنهم من قدح فيهما جميعا والكلام في النوع شذ الحنف الامام منها شكي الامثلة وينسب
القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة وورد بان اكثر علومهم مبنية
عليها والمبادي الاول الضرورية مسلم العلماء على ما حصروا ان مبادي المجربات والمتواترات
والحدسيات هي الاحساس بالمحسوسات وان الاوليات يكتسبها الصبيان بالاستعداد الحاصل
للعقول لهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر
بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط لا يعلم ما هي
ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان الى احكامها
يكون يقينية وانها تكون غير يقينية صناعة المناظرة كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات سوفسطيقا
وما ذكر في الملخص والمحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط
وانما الحكم للعقل ليس رده الكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل هو اسقطه بل بما
رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني
وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات
ليست يقينية لما يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة قد يقع فيها
الغلط والاصل يستند الى الحكم ليس بحجة بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه يتنبه مما ذكر من
الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس
هو الحاكم الاول ورد بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله بمعاني
اسباب الغلط فما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تتبعه لم يثبت او يفترق

على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواقع الغلط ثم اجابه بصوبة الصواب
وبعطيه الخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل الوثوق بالمحسوسات والاجواب
عن شي من الشكوك التي ~~يحتمل التصحيح~~ ولا تأملية الاسباب وحصرها واسنادها وكون ذلك
وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بما يكتف وهي لا تقتصر
على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يكون الحكم في المحسوس على
خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا والعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا كالمتحرك وبالعكس
الى غير ذلك كما نرى العنبة في الماء كالاجاصة والجذع من بعيد كالكوز والقطرة النازلة خطا مستقيما والدائرة
المحيطة للخطوط الخارجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل
ونرى الشمس في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب
ان غلط الحس في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة
والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط فيها من غير افتقار الى شيء وان كان ذلك بمعونة امور
لا نعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا نجزم بحكم العقل
باحكام المحسوسات بمحض الحس لا ان لا نوثق بحكمه ما جزم به وكونه اي ولا ان يكون بحكم ما جزم
به العقل من احكام المحسوسات بمحضا اي بمجرد الاحتمال بنا على عدم الوثوق بما وقع فيه من
تحكيم معوله وكونه محضا مرفوع معطوف على ان لا نوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم
لكنه بحسب المعنى

قوله ومنهم من قدح في البديهيات فالوا انما قوع الخطاء الى الانسان
انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
ولا يلزم من القدح في الفروع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفروع لا زما لها بطريق الحاجة
ووجه القدح ان اجلى البديهيات البديهة واعلاها قولنا الشي والاسباب لا يجتمعان ولا
يرتفعان بمعنى ان الشي اما ان يكون واما ان لا يكون وهو اعم ما يتوقف به اما كونه اجلى فظاهر
واما كونه اعلى اي اسبق فلكون الكل عليه واسناده بالاخرة فلا يلاحظ في قولنا الكل
اعظم من الجزء انه لولم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كما بنا وليس كذلك وفي قولنا الجسم
الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو جد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون حد
المثلين كالمتباينين وليس كذلك وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحكمه بعض القضية

فلا يوثق حج

الاسباب المتساوية لي واحد متساوية والمختصة بهما واحد والمتساوية

فيكون وجود احد المثلين كامنة وغيره واحدا

ومحصلهما يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تصور معنى كون
الشي موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامر من حيث الامور البدلية انما
تتبين بالتجارب فكيف يتبين الابتدا وحيث المطالب ويتوقف ايضا على حيثية تحقق
لكونها اولى او اول لزم الدور وكون الشي يحتوا على تعذر كونه ضروريا وهو محال وان شئ
شي منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بداية العقل
جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق الشبهة ولا في دفع الشبهة وما يورد من
الشكوك لا يورث فيه قدحا في ذلك الجزم والانكار دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات
فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه على ان يعترف ويحصل له استعداد النظر في تحصيل
المباحثة من الشبه ان هذا التصديق موقوف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهو ايضا
السوء ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق
بمعنى الموجود من الحمل ~~وسلب العدم المطلق تناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق~~
بمعنى الموجود في الحمل فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له
لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون الشي الا بامر من حيث الذات والمفهوم
وفيما بين حيث خصوصية العقل والامر كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له
من حيث المفهوم ومعنى هذا زيادة خصوصية تحت العدم ومنها ان الموجودان اخذ من المنفصل
بحمد المعنى ان الجزء اما كائن او ليس فاما ان يكون وجود الشي نفس ما صدق فيلزم كون الجزء لا كائن
لفواضح انه منفرد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب نقيض جواز الايجاب
واما ان يكون مغايرا فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود
وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وبيه بيانه وجوازه فيه الوجود وايضا يلزم كون الشي
عين وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعطل الشي المسلوب عن ثبوته وخلوه عن الوجود المسلوم
لعدم الوجود بالمعدوم عند ثبوتهما والجواب انه لا امتناع في كون الشي متغايرين باعتبار
متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحاد الحسب الهوية
والمعنى ان ما صدق عليه الجسم هو بعينه ما صدق عليه الموجود وكذا لا امتناع في كون الشي المطلق باعتبار حسب

الوجود ح

من حيث الحصول في العقل لا في تمام تمامه لم يكن موجودا على ما سبق ان شاء الله تعالى هذا الكلام اذا اخذ
الوجود بمعنى الثبوت واما اذا اخذ رابطا بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم
ان يكون الكل اي ادراك الشيء [illegible] لا في الحصول هنا ومنعا كان
للموضوع موضوعية [illegible] وجوده لان [illegible] الا موضوعه [illegible] ويتصف بها
الحكم ضرورة [illegible] للموضوعات ولا يتصف بكونها من الاعتبارات العقلية لان
الموضوع منه [illegible] بالنسبة [illegible] العقل [illegible] لا بالعقل
جهلا [illegible] ابطل [illegible] ان يكون [illegible] صادق [illegible] والذين يقولون
بذلك يجوزون صدق [illegible] الكلام والكواذب [illegible] من حصول [illegible]
لا يلزم ان يكون [illegible] وان الاحكام الذهنية
لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب [illegible] في العقل فقط
لانا [illegible] الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا [illegible] عقلها عاقل
حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نعلم الواسطة بين الوجود والعدم
[illegible] على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكره في المواقف من ان العاقل [illegible]
في الكل [illegible] معناه انه قد يكون [illegible] وذلك بعد الاحتياز عن المحسوس [illegible]
[illegible] الى ان في الحسابيات والبديهيات جميعا [illegible]
السوفسطائية [illegible] المحقق ان قوما من الناس يظنون ان [illegible]
لهم تخيله ومذهب ويتشبثون [illegible] اللاادرية [illegible] قالوا نحن شاكون
وشاكون في انا شاكون [illegible] والعنادية [illegible] يقولون ما من قضية [illegible]
الا ولها معارضة [illegible] والعندية [illegible] يقولون مذهب كل قوم
حق بالقياس الى [illegible] حقا بالقياس الى [illegible]
[illegible] على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط
والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط [illegible]
يتحلون هذا المذهب [illegible] سوفسطائي [illegible]
والعندية [illegible]
بخلاف اللاادرية فانهم على التردد والشك [illegible]
[illegible]
[illegible] التوقف [illegible]
[illegible] فلهذا [illegible] العنادية والعندية والمحقق على انه لا سبيل الى
البحث [illegible] لانها لا افادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا
بل يصرون على انكار الضروريات [illegible] الحسيات والبديهيات [illegible]
[illegible] من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة
بالضرورة [illegible] كون الضروري [illegible]
بالمعلوم [illegible] ولو بالنار [illegible] ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات

وبالعرف

وبالعرف [illegible] من الكف [illegible] العقليات [illegible] اما ان يقتصر واعلى
[illegible] الثالث النظر
[illegible] تامل اولا في بيان [illegible] ان كل مطلوب لا يحصل
من اي مبدأ [illegible] بل لا بد من مباد مناسبة [illegible] والمبادي التي يوصل اليه [illegible] بل
لا بد من [illegible] مخصوصة [illegible] لتحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون [illegible]
من [illegible] حركة النفس [illegible] في الصور المخزونة عندها [illegible] من صورة الى صورة الى ان تظفر
بما [illegible] والعرضيات [illegible] والحدود الوسطى [illegible] ثم تتحرك
فيها [illegible] الى تصور المطلوب [illegible]
التصديق [illegible] هاهنا حركتان يحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي
من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية ومن حيث [illegible]
[illegible] الترتيب المخصوص [illegible] الثانية [illegible] مجموع النظر مجموع الحركتين [illegible] من جنس الحركة
في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب
وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة [illegible] وملاحظة [illegible] ليؤخذ البعض و
ويحذف البعض [illegible] للماخوذ [illegible] كثيرا ما [illegible] النظر على
بعض اجزائه [illegible] ولوازمه [illegible] اصطلاحا [illegible] حركة الذهن
الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى المجهول
ويراد بالعلم التصور [illegible] العقل [illegible] الظن والجهل المركب [illegible] التعريف بالفصل وحده او
بالخاصة وحدها [illegible] التركيب والترتيب
[illegible] التعريف
بالمفرد [illegible] ان التعريف [illegible] ان المعلومات
التصديقات [illegible] التصورات [illegible] على نفس
العلوم [illegible] ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى المجهول [illegible] بالعلم التصور
والتصديق [illegible] المطابق الثابت [illegible] بالظن [illegible]
[illegible] والجهل المركب والاعتقاد [illegible]
[illegible] النظر الصحيح [illegible] بالمطابقة [illegible] المواقف
[illegible]
ومعتقد [illegible] معلوم او مظنون [illegible]
[illegible]
[illegible]
فكلام الامام ان نظر النفس [illegible] الكلمات السابقة [illegible]
[illegible] سائر الاشياء [illegible] من جانب [illegible]
من يريد ادراك شيء [illegible] سائر الاشياء [illegible] من كل شيء الى ان

فيها

بالمفرد ح

[illegible]

ثم السابع من عبارة البعض ان الفصول من ذكر التعريف ... ان المجموع على تلك التعريف

[illegible]

والصورة فالنظر فيه يتوجه الى المطلوب ... الناقة من المعروف

ان يكون المذكور معرض التحسين ... معرض الفصل ... معرض كما هو

[illegible]

[illegible]

بشرائط معينة افادة النظر العلم جعفريا من يخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق جري العادة كما يكون
... بعد جوز بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك بناء على استناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء واختيارا ... والمختار الاكثر واجماع القائلين بهذا المذهب ...
منهم من جعل المحصل العادة العلم من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات
وملاحظة وجه الدلالة فيها بالفعل ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد
ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على ... فعل
واعترض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على الاكثر ... بالفاعل ...
وقد اجمعوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل ... بعض ...
التوليد مطلقا على ابطاله ... النظر لا يولد العلم ... النظر ...
المنكوبه والعرض بان هذا لا يفيد ... القياس الشرعي وان ادى ...
منقوض بان ... لو كان النظر مولدا لكان ... العلم ... واللازم باطل ...
لانهم انما قالوا بالحكم على عدم التوليد في الاصل ... التذكر ...
النظر ... بقدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان ...
... مركب ... الاصل ... النظر ...
... عدم المقدور ... الفرع ... النظر ...
العبد ... الاصل ... التذكر لا يولد العلم ...
... العبد ... فلم يولد ...
... اجماع ... عدم التوليد في التذكر
... العلم بالمقدمات ...
... العلم ... بالتوليد ...
اذا التذكر لا يكون بعد النظر ... العلم اصلا وعند الفلاسفة
من طريق الوجوب لتمام القابل ودوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه
من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات الفياض على ...
بعد الاستعداد ... اللوح المحفوظ والكتاب المبين ...
... احتجاجات ... الامام الرازي ... حجة الاسلام الغزالي ...
... اصحابنا ... ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي
لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام
الحرمين ... النظر ... العلم بالنتيجة ...

اي ... ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او موجدا او مولدا ويصرح بذكر الوجوب
لئلا يحمل ... اسناد ... العادة ... الامام
الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا ... واستدل الامام الرازي
على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن ... العلم ... الذهن ...
ان العالم ممكن ... العلم ... اللوازم ... الملزومات ... وعلى بطلان
التوليد بان العلم ... ممكن ... بقدرته ... المواقف
بانه لما كان فعل العبد ... الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ...
عليه ... المراد ... الوجوب ... اختياره عليه ... ان ... التعلق
به القدرة ... العبد ... وجوب ... العلم ...
امتناع ... النظر ... كونه ... الفعل ...
ملزومه ... اللوازم ... وجود الجوهر لوجود العرض ...
ان جواز ... ان يكون ... المقدور ... ان يكون ...
بارتفاع مانع ... مقدور ... المتولدات ... المعتزلة ... العبد
ولا ينافي ... امتناع ... الاعتراض ...
اللزوم ... فلم يكن ... وجود العرض ... الوجود
لكونه ... ان اللزوم ... العلم ... الانفكاك ...
... العادة ... خرق العادة كالاحراق
للنار ... العلامة ... الشارح ...
قوله ... السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ...
ولكان ... الواحد ... من غير تفاوت ... ان التفاوت ...
والاشتباه ... الفروع ... الاختلاف ... التفاوت
واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر ... على الدليل ... على ...
المدلول ... كونه معلوما ... مطلوبا
... النظر ... العلم
... النظر ... المقدمات ... العلم ...
... العلم ... الصدق ...
... العلم ...
واللزوم ... الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات

المرتبة واما التصديق بالشيء يعني العلم بحقيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة ويكون بها مستلزما
للمطلوب بداهة او التنبيه باعلى ما تقرر من ان العلم بتحقق الملزوم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق
الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالحاجة فان اللزوم يتحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق
بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتعين الجواب انما اختار انه ضروري لان الامر
امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات مما يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصور
الاطراف وعدم تجريدها عن اللواحق لا لانه من ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت بحسب
ذلك وفي كثير من [illegible] النفس البداهة وكثرة ارتياضها نظري [illegible] بنظر مخصوص فطري بالمقدمات
استقلالا او انها من هو لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا لا معنى له سوى ذلك ثم انه نفيد بالضرورة العلم
بان العالم حادث فيتبع ان نظرا انما يفيد العلم على [illegible] وان يستعمل اسباب الفاعل الكلي
على ما [illegible] معلوم بالضرورة ان [illegible] ليس بخصوصيته [illegible]
لكونه نظرا مخصوصا مادة وصورة وكونه على شرايط فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب
وهذا ما قال امام الحرمين رحمه الله انه لا يتعدى اسباب جميع انواع النظر بنوع منها بنفسه
ونعني الا انه اعرف باسباب التي [illegible] اعترض الامام الرازي بان [illegible] مع حال الشيء
على نفسه وجواب ان نفي الشيء بحسب الذات قد يغاير بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام فهذا
النظر الذي [illegible] يكون الكلي نظر مفيد للعلم [illegible] من حيث انه [illegible] ومعلوم ومن حيث
كونه من افراد النظر مطلوب [illegible] ومجهول وتفصيله ان الموضوع مجهول المطلوب بالنظر
هو المقصود لتوجيه [illegible] الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر مفيد
العلم او كل نظر مقرون بشرائط مفيد للعلم والموضوع عليه المطلوب بداهة هو المقصد لتحصيله
موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بان العالم
حادث من حيث اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار
معلوما على نفسه ومعلوما [illegible] المعلوم ليلزم الدور او التناقض واصل الجواب ان الحكم
بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او
الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا قلنا الحكم على العالم
بالحدوث مع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد مثلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
او بما لا يفيد كقولنا كل ما يعارن بحقيقة الكون والارادة كان حادث فهو حادث او متغير
كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالشيء لما يتوقف
على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف الشيء على نفسها
وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم من جهة كون العالم
فردا من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان
ملخص [illegible] ان كون النظر مفيد العلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال ولكن يكفي

اخبار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين فلما
الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر
من التفصيل فيما اذا اخذ نوعا مخصوصا مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
او ما اشتمل من القديم بمتغير فان العلم بانتاجه اولى ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل
انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمات ومع الحد الاوسط عند الحدس الاخر ثم انه بعد حصول
جميع الشرائط فالحكم بانتاج كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما مر انه يعلق
المجموع ما ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما
بالنسبة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب للحصول العلم بالفعل وبدونه ربما
[illegible] عن الشيء مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخ البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة
انها بغلة وكل بغلة عاقر والاغفالي انه ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى
الاشكال كلها حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب العقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارة عنه وقال محققوا شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم
ان العلم بكون الشيء مندرجا تحت الكلي يحصل عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند حضورهما فلا امكان الشك
ولا ينفك عنه علم بالنتيجة وقد يعترض على ذلك بان الاندراج لو كان معلوما قبل المقدمتين لكانت مقدمة
لها من المقدمات فيتبين ان ذلك انما ينحط لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا منفصلا عنه
لكون مقدمة مثل ان يوضع مقدمة او فصل تمام عن التصديق بكيفية تحصيل الحد الاوسط الى
رابعه وبعلم حد اخر فان [illegible] لا يكون لزوم المقدمتين وانما يحصل العلم بها بتحصيل مقدمة
مخصوصة من الحدود الصوري يحسب [illegible] من الحدوث للنتيجة وان لا يدفع في الشكل الاول
من بيان اللزوم بالخلف او العكس او غيرهما حتى لو يحصل للمقدمتين في حدوث النتيجة
الشكل الرابع لم يمنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا انما الممانع في هذا المقام طلبا عنوان الحصول
العلم بالنتيجة بعد تمام النظر بان ونوته على حصول المقدمتين على تخصيص
متيحه شروط ملاحظة لكل ان هذا لما هو للمقدمتين والنسبة اليها وكيفية اندراج
فيها بالعوض ونحو ذلك في الشكل الاول لمجرد التنبيه وفي البواقي بالافتقار وبوسع الحكم
الى بيان اسباب او غير لزوم الاوسط ملزوم للنتائج او غير هو المطلوب على ما هو جميع الشكل الاول
ويجمع طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا اسند بعض المباحث على ان الاشتراط يتفاوت
الاشكال الانتاج وضوحا وخفاء الا ان الحزم به كان ان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط
ليس بمقتضى حصول ان نتيجته من شرطها شرط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم
بعضها بلا وسط وبعضها بوسط حتى او حين وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المتنفس قد

يعني منها يستلزم الآخر الا باختلاف كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر عكس كقولنا كل متغير حادث
والعالم متغير فلو لم يكن الحد منه خارجا لزوم الشيء لما كان كذلك اي حادثا [illegible] بان الا لازم
متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح من الآخر
الملزوم فلو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث ما [illegible] من شكل آخر الغير المصور
الا بتغير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث
او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا [illegible] تعدد اللازم والاشبه ان يكون اللزوم
للبعض اوضح وانه بعد تحرير محل النزاع [illegible] المتغير [illegible] الاستدلال متفاوت
الاشكال تنبيه [illegible] ان القياس المقرون بالرابط ملزوم للنتيجة مطلقا
واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن البعض للنتيجة [illegible] متفاوت لحصول آثار
تحصل النتيجة بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الفروع
المنتج في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط
اللزوم الا ان يقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالفروع والاشكال متساوية في لزوم
النتائج اياها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم [illegible]
متفاوت لحصول [illegible] الالتفات [illegible] خفي او اخفى وان لم يكن المنتج [illegible]
من جملتها قوله احتج المخالف بوجوه [illegible] الشبهة السابقة [illegible]
ان يكون التصديق اي حاصل عقيب النظر ظنيا مطلقا او في المقدمات والالهيات او في الالهيات خاصة
علما [illegible] لا نزاع في افادة النظر الظن [illegible] النزاع في افادة اليقين الكامل [illegible] ان لا يكون
المقدمات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق [illegible] اولها ان العلم بان
[illegible] الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلافه لكن [illegible] يظهر
بعد هذا خلافه لكن لا امتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل
عقيب نظره الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خلافه [illegible]
وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل [illegible] اختار انه ضروري ولا يلزم ظهور
الخلاف من هذا النظر [illegible] الكلام في النظر الصحيح ولا نزاع انه يحصل قطعا او اختار انه نظري
ولا يلزم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل [illegible]
وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح [illegible] هذا سند [illegible] شبهة
اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلابد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض
ثم انه ليس بضروري لكثيرا ما يظهر المعارض بل نظري مفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض
ويتسلسل فنقول العلم بانه لا معارض [illegible] ان يكون ضروريا ولا يظهر المعارض بعد النظر
الصحيح وان يكون نظريا ولا يلزم توقفه على نظر آخر [illegible] علمه [illegible] المقصد [illegible] تحرير
الطوالع [illegible] مقصور [illegible] العلم اي حاصل عقيب النظر ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما [illegible]

ولا يلزم ظهور المعارض

وكلاهما

وكانه على حذف المضاف اي لحمة العلم اي حاصل يعني كونه علما [illegible] صح [illegible] اختيار انه ضروري وكما
فانا حاصل بالنظر لا يكون ضروريا لا بمعنى انا نضطر الى الحكم به للجزم بالمقدمات لكن بهذا المعنى لا ينافي
النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي
يستلزمه عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم
ورد بان معنى الاستلزام هاهنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند
تمام النظر فالملزوم للعلم [illegible] والمشروط بعدم العلم [illegible] الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه
عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة ولا اختيار [illegible]
السوابق العقاب [illegible] بعد تسليم ما [illegible] التقبيح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون
الا تحصيله وذلك بمباشرة اسباب كصرف الفكر والنظر واستعمال الحواس [illegible] كان مأمورا [illegible]
بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه [illegible] بل بالنظر وهو مقدور [illegible] ووقوع التكليف
بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور بتحصيل [illegible] بخلاف الضروري
ولزومه بعد تمام النظر [illegible] التصديق [illegible] بخلاف التقصير
[illegible] الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان [illegible] انا وقد كثر
فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاؤه [illegible] او جزء
لا ينقسم [illegible] القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك [illegible] كالسماوات والعناصر
وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات والحق بان ذلك
انما يدل على صعوبة تحصيل بعض العلوم بالنظر لا على امتناعه والمنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس
لو افاد النظر العلم اي التصديق [illegible] لكان [illegible] وهو التصور [illegible] بالضرورة
[illegible] بالكسب فلان [illegible] امتناع التركيب [illegible] بتصور [illegible]
[illegible] تصور الحقيقة وان لم [illegible] السادس ان العلم بوجود
الواجب [illegible] ولا يمكن [illegible] بالنظر [illegible]
وذلك انما [illegible] ثبوت الصانع او العلم به [illegible]
ضرورة [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] من علوم النظرية الدليل [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] النظر [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] النظر [illegible]
[illegible] على [illegible] ان النظر لا يفيد
العلم [illegible] ان كان [illegible]

وان عدم [illegible]

ادراك النظر فيفيد العلم بالمطلوب وان ضروريا والوجه المذكور تبيينا انه لم يلزم خلاف اكثر العقلاء في كل الفروض
وهو بطلان الضرورة وان التالي خلاف جمع من العقلاء وهو انه يستلزم جواز [illegible] خلاف بل الاكثر فان قيل
نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد
بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب
وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض قوله واما النظر الفاسد القائلون بان
النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستحيل
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول
فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري سواء [illegible] سواء كان المقدمات صادقة او كاذبة
كما في المثال المذكور واما الثاني فلان بعض فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة و
والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة
فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق
مع كذب المقدمتين [illegible] نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم [illegible] بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم
وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي الايجاب الكلي لعدم
اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي [illegible] صفة [illegible] الشبهة بمعنى
ان الشبهة المذكورة ليس لها بالذات [illegible] صفة [illegible] الملازمة بينها وبين المطلوب وان [illegible]
الدلالة [illegible] الغلط ولان المحققون [illegible] المعصوم [illegible] يستلزم [illegible] الشبهة للجهل بناء
على انهم [illegible] الاطلاع على جهة الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة [illegible] وجه دلالة [illegible]
استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي اي اعتقاد الناظر [illegible] الصور كما اذا
اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان [illegible] حصول الجهل للمحق
الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم الاطلاع على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد
حقية المقدمات كما ان نظر المبطل [illegible] لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون [illegible] بالاطلاع
انما هو [illegible] والعلم [illegible] والجهل قوله البحث الثالث يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب لان الطلب [illegible] الحصول
وثانيهما عدم الجهل المركب به [illegible] كان ذلك [illegible] من الاقدام على الطلب قال لان النظر

ان يكون

ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي [illegible] والجهل المركب مقارن للجزم [illegible] واما الان الجهل المركب [illegible]
كالاكل مع [illegible] على ما هو راي الحكماء من ان المطلوب لابد ان يجمع مع الشك [illegible] العاصي [illegible]
[illegible] اي ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا [illegible] وجازم [illegible] للمواقف ان شرط
النظر مطلقا بعد [illegible] امران [illegible] وجود العقل والثاني عدم ضد اي ضد النظر [illegible] اي من ضد ما هو
اي ضد للنظر [illegible] كالنوم والغفلة [illegible] ومنه ما هو خاص اي ضد النظر دون [illegible] كان
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم [illegible] من شرائط العلم
[illegible] قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم [illegible] للعلم [illegible]
من جملة شرائط العلم وهذا يظهر ان تفسير الضد العام [illegible] المواقف [illegible] العلم [illegible]
كالنوم والغفلة والخاص [illegible] العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به [illegible]
قيل لو كان النظر [illegible] عدم العلم بالمطلوب [illegible] النظر [illegible] وبالعكس لحصول العلم به بالدليل
[illegible] ان ذلك [illegible] شرطه [illegible] العلم او [illegible] صورة النظر [illegible]
[illegible] الى الناظر [illegible] المعلم بان يكون [illegible]
له استعداد القبول [illegible] دون كل واحد وهذا الدليل دون [illegible]
اليقين [illegible] البعض من دليل والبعض الاخر من دليل اخر [illegible] الاجماع [illegible]
وما [illegible] الدليل [illegible] وجه دلالته الى المطلوب [illegible] كونه [illegible]
[illegible] لازم [illegible] المطلوب والنتيجة [illegible] المقدمات بالذات [illegible]
موضوعها موضوع الصغرى [illegible] واما [illegible] ان يكون [illegible] الدليل دون
الشبهة وان [illegible] الذي [illegible] من الدليل الى المدلول
فاذا [illegible] بالعالم على الصانع بان [illegible] احدهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع [illegible] ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين [illegible] المقدمتين
المشتمل على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث [illegible] العلم
العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب [illegible] الى المؤثر هو وجه الدلالة
[illegible] متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر [illegible] متغاير
بحسب [illegible] فاذا [illegible] جهة الدلالة في القياس هو [illegible] بوجود [illegible]
في المقدمة [illegible] ولم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول [illegible] ان المطلوب هو
المدلول المستنتج [illegible] في المقدمة بالقوة [illegible]
هو [illegible] في تغاير جهة الدلالة [illegible] في تغاير العلم بها [illegible] الامام
الرازي [illegible] ان العلم بوجه دلالة الدليل [illegible] تغاير العلم بالمدلول فيه خلاف [illegible] لتغاير المدلول
ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف [illegible] ان العلم بدلالة الدليل [illegible] تغاير العلم بالمدلول [illegible]
الدلالة [illegible] الدليل [illegible] في الكتب المشهورة [illegible] الامام [illegible] تغاير العلم بوجه الدلالة للعلم

بالمدلول أن هناك أمورا ثلثة العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له
من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول والأخيران متغايران وليس كذلك حال الثالث فإنهما يكونان
علما بإضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم
بالمدلول حسبما أشير إليه ويجعل العلم بإمكان العالم مع أنه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل ثم يوهم
القول بأن وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول
لأنه قال إن بعض المشايخ المتأخرين من المتكلمين عندما استدل بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده قيل لهم
لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لأن المغاير لوجوده داخل في وجود
ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو
مغاير لهما أمر اعتباري لا يلزم من وجوده في الخارج كما سيجيء في تحقيق الإضافات هذا الكلام (قوله) والأشرط
للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الأول أنه قد ثبت إفادة النظر الصحيح المقرون
بالشرائط العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف الإلهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا وأيضا إن كان
تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المستلزم صناعة المنطق معلوم بالضرورة الثاني
أن نظر المعلم إنما يكون نظرا في معرفة أنه يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل إلا أن ينتهي الاحتياج إلى المعلم
الملهم المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بما لا يستند إليه وينتهي سلسلة التعليم إلى المستند علمه إلى الوحي
الثالث أن إرشاد المعلم لا يفيد بانفراده العلم بصدقه وصدقه إنما نعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في
المعرفة حينئذ وصدق المعلم المفيد للمعرفة وإنما نعلم بقول ذلك المعلم فيدور أو بأن يقول آخر إنه
من كونه صادقا فإنا نعتقد كونه كذلك لا بعد العلم بأنه صادق البتة وإما بقول معلم آخر وهكذا إلى أن يتسلسل
وقد يجاب بأنا لا نجعل العقل مستقلا بإفادة المعرفة بل يلزم مثل التعليم لكونه صادقا لا يكذب البتة بل يجعل
المفيد هو النظر المقرون بإرشاده إلى الأدلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال
بذلك مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبه يحصل لنا بواسطة تعليمه وفي عقولنا معرفة الحقائق
الإلهية التي من جملتها كونه إماما فإنه يحتمل إرشاده والتعليم ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه يستدرك بما جاء
ربما تزيد الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة وأما لو أراد الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى
أن معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وإنما الأصل ما يدل على
ما قال النبي عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وفي الحديث من علم أنه لا إله إلا الله
[illegible] وليس من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين [illegible] ذلك من النبي عليه
وأمثالهم أمر بتحقيق الرد عليهم أن حاصل ما ذكر ثم الاحتياج إلى النبي أو إلى معلم يعلم صدقه بالمعجزات
وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به إماما ومرشدا إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يجدد طريق
الإرشاد والتعليم وسوى النبي على مقابله [illegible] وأما احتياج الملاحدة مع تجوابه
عنه [illegible] من المبني (قوله البحث الرابع) لا اختلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى إلى الأجل
بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور

يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا إن كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما ذهبنا إليه وعقلا إن كان
عقليا كما ذهبت إليه المعتزلة فلا يلزم تكليف المحال إذ ما لا يكون النظر مقدورا فيه وأما توقف المعرفة عليه
فلأنها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويحصل به وأما وجوب
المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه وللإجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات
إليه وعند المعتزلة بالعقل لأنها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في تركها وحصول الخير
مع كسر بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك
النفوس وتلف الأموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك فهو واجب عقلا كما إذا
أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه عدوا أو سبعا ورجح ظن الخوف في تركه [illegible] الملزوم
الشعور بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في تركه من السؤال والعقاب
ولا اختيار بذلك إنما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لأن التقدير
عدم معرفة الصانع وصدق الأنبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا يلزم أن تحصيل المعرفة
يدفعه لأن احتمال الخطأ قائم فيخوف العقاب أو الاختلاف في الله والعقائد باق فإن قيل لا شك
أن من حصل المعرفة أحسن حالا ممن لم يحصل [illegible] وحيث يحكم العقل
قلنا نعم إذا حصل المعرفة على وجهها ولا يمنع ذلك [illegible] في وادي الضلال فهلك والبلاهة
أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب ما هو أحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا
يتم الدليل ببيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو أن الناظر أحسن حالا استدلال على وجوب
النظر عقلا وأورد على هذا الاستدلال إشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر إلى حله لكونه
مبنيا على مقدمات مثبتة مقررة مبينة في أن النظر يفيد العلم مطلقا وفي الإلهيات وبلا معلم وإمكان
تحقق الإجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر إلى دفعه وهي حجة الأول أن وجوب
المعرفة فرع إمكان إيجابها وهو ممنوع لأنه إن كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال
وإن كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب أن إمكانه ضروري والسند ممنوع بأن الغافل من
لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وحصرا أن المكلف بمعرفة أن العالم
صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الألفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق
وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني أن الأمر قيام الدليل على وجوب المعرفة أما النص
فمثل قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله فلأنه ليس قطعي الدلالة إذ الأمر قد يكون لغير الوجوب وأما الإجماع
فلأنه ليس قطعي السند إذ لم ينقل بطريق التواتر بل بواسطة الآحاد فلعله لم يمنعه بل ندعي الإجماع على أنه
يكفي التصديق سواء كان أولا أو تقليدا فإن الصحابة والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب أن الظن كاف في الوجوب الشرعي
على أن الإجماع عليه متواتر إذ نقله ناقلون في الكثرة حد امتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر

كان مخل مشهور العقد رباني

أي على الاستدلال على وجوب النظر في معرفة الله تعالى

من الاجماع على عدم الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو الاكتفاء بالمعرفة كما علم من الادلة الدالة على ما اشار اليه
بقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تفحص العيان في ترتيب المقدمات وتحقيق
شرائط الانتاج وتحرير المطالب ودفع الشبه بما هو مبني على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد
في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة والحق ان المعرفة بدليل اجمالي
يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبعد ذلك تفصيل يتمكن معه من ازاحة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نم
ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة
او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن كما هو راي ارباب الرياضات والمتصوفة على ما يراه
الصوفية والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي
اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات كما قد
يسهو الناظر البصير بطريق الباحث وهو المعلم فالتصور الحسي فكما لا اسم للابصار الا بها لا اسم للمعرفة الا
بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم اخر ما لم ينته الى نظر العقل
واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على البيان عنه واما
تصفية الباطن فلانه لا يحصل بها الا بعد كمال النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول
المعرفة بدون النظر لم يقدح الا بانه اي لا احتياج اليه حين تقديم الاغلب وسد الامنع لظهور
كونه طريق العامة الرابع انا لا نم ان المعرفة واجب مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب
المعرفة متقيد بحال الشك اي تردد النفس في النسبة او حال عدم المعرفة للتمكن فيها او وجوب حال حصول
المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم المقادير
والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولا ان يوجد
العموم متعلقا مطلقا بالقياس الى الشيء مقيدا بالقياس الى كون المكلف معا مع ساغ خرج الكعب
الاعلام وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام وغيره
من الشرائط فمن تلك معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس
مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة
فمقيد اذ الوجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وتندفع اشكال
اخر وهو نقض الدليل بها بان يقال انا لم يورد في المقدمات شيء من الشرائع فمعدوم نبهها ويكون الشكر غير
واجب الخامس انا لا نم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء
مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمة تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة
ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب

مقدمه

وجود
مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي حال عدم
المقدمة ووجودها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا
عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وعدم الا بعض
كونه مامورا متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان كل مامور
به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بالمباشرة بالسبب
قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الالة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا
بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال
حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المعتمد وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات
مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي يمكن التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى اثار
رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات والارض الى غير ذلك **قوله** قالوا لو لم يجب الا شرعا
احتج المعتزلة على ان وجوب النظر في معرفة الله والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي
بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبي
اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي اذ ترك
غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر
لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجود
قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي ح الزامه بالنظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام وايضا
او الزامه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اذ لا احتجاج على
نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات
سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فانه يحصل
بلا شوب من النظريات الجليلة التي تشتبه لها العامل بادي التفات او اصغاء الى حماية الشارع
من المقدمات تعليلا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو بعض
مواضع الغلط وذلك ان صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس
الامر لا على علمه بذلك والموقوف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد بنفس
الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر
ما لم يجب وان اراد من الوجوب التحقق ومن الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت

الشرع فلنا ان هذا السؤال انما يتجه لو كان الوجوب متوقفا على العلم بالوجوب فنقول فلما لا يجوز ان
العاقل باسم الاشارة وان خفي اراد به العلم بمعول الا بسبب الشرع ما لم النظر واراد التحقيق سؤال
لا يكون ما لم يجب جميع المقدمات لكن يختار الشق الثاني لعدم تكون الوجوب ههنا اعاش
صحة مادته في فساد صورته وبالعكس قوله المبحث الخامس اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال
الشيخ هو معرفة الله تع لكونها منشأ الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله لانه
من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان
اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد او النظر
لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فالخلاف
اي النظر او القصد اليه لان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فيستحيل
ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة ووجوب
النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق واستدامته وان كانت
مقدورة بان يترك ما هو من اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب
او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما
المقدور تحصيله واستدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة والاسباب منه مقدمة لكن
واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا الا انه صرح في نفسه العدل الى
على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب
وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن
الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل كمقدمة كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا
يجب تحصيله وكما ان ايجاب المعرفة مقيد بايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد
بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبتني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدوريته مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثاني فلانه يتحقق ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب
وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك ههنا لان معناه التردد في النسبة على
السواء وهو الشك المحض او رجحان لا حد الجانبين فيدفع الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب
بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليزول الى العلم وذلك لان امتناع
النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب او بنقيضه ما لم يقع فيه نزاع وقد تعالى في رد الشك انه
وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسباب التكليف ايجابه انما له بالمعنى تعلق خطاب الشارع

به وقد نقل ان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي لا النظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعالي
التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان اشبه قوله المبحث السادس وقد سبق الاشارة الى
ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مرتب موصل الى المطلوب والمادة بصورته والمطلوب
اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام
او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز
ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع خروج شيء
من الافراد ودخول شيء مما سواها عما يذكر فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى لهذا الاسم
وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الشيء ثم المميز ان كان تمام
كالجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وجميع ما يشاركها فيه هو المسمى بالجنس
القريب فالمعرف تام لاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال
الذاتي المشترك كما ان العرض المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل
القريب وشرط تقدم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومنهم الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام
لانه لا يفيد امتيازا ولا اطلاعا على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب ولا يلزم ان
يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح
الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يطلق على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي
منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم العام ما يفيد
امتيازا عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر
المتاخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم
وكما فهم على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب
والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس او استقراء او تمثيل اذ لا بد من مناسبة
بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الاخر اولا
وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهو القياس والنتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل المطلوب
على الحجة فهو الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتتبع الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني
لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل
فان حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة
وهذا ما قال الامام ان الاستدلال اما بالكلي على الجزئي فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل
وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض
كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص مصرحا بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان
تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير ما يشمل الاخص تحت الاعم لا الاعم منه على ما سبق الى

ويستدف النظر بموقوف على الوجوب العقلي

كان تاما

بعض الافهام

فلهذا ٢

من ان معنى ايراد جنس الخبر بحوو صدق الخبر بلعله كلها ودكل ان الفاظ الاسد د في منفى عن كونه الخبر
شاملاله ولعى ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المنا وسن حدى اضافي للاخر فلذلك
قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس لتساوي
ما اذا كان الاوسط مساويا بالاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والحوات ان الناطق لا كثر
مساويا [illegible] المفهوم [illegible] انسان لا [illegible] اعتقاد [illegible] في [illegible] كل
ناطق انسان وكل انسان ناطق [illegible] ان [illegible] القياس الى استفادة الحكم على [illegible]
الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط [illegible] قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثال المذكور
بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق فقولنا بعض الحيوان انسان
[illegible] من العكس انسان [illegible] كل انسان حيوان وكل انسان ناطق على هذا حال الاعتبارات الشرطية
حسب [illegible] والاوضاع والتعاند [illegible] على بعضها [illegible] القياس الاستثنائي [illegible] ذلك الا ان
[illegible] الى [illegible] افعال [illegible] امر محقق [illegible] وكل [illegible] فهو محقق [illegible]
المقدم امر [illegible] لازمه وكل [illegible] فهو [illegible] والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل [illegible]
[illegible] في العلة واطلاق اصطلاح المنطق [illegible] ان [illegible] المجهولة [illegible]
المقدمة [illegible] المعلومة ثم القياس ان اشتمل على الشيء او نقيضها بالفعل بان يكون [illegible]
وصورته وان لم [illegible] بواسطة اداة الشرط [illegible] بعض [illegible] من ان الكلام [illegible]
التمام [illegible] الصدق والكذب [illegible] فيه [illegible] الشرطية كما [illegible] ذلك [illegible]
فيه [illegible] الشرط [illegible] الاعراب [illegible] استثنائيا لما فيه من استثناء [illegible]
[illegible] الشرطية او رفعه والاسمي [illegible] المقدم [illegible] بالنقيض [illegible]
والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة [illegible] متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة [illegible]
حملي ان كان [illegible] الحملية الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية [illegible] الا استقراء [illegible]
[illegible] كلي [illegible] ذلك الكلي [illegible] ان علم [illegible] وسوف [illegible]
وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي [illegible] القياس [illegible] الاجتماعي [illegible] المفهوم من اطلاق
الاسم [illegible] الحملي [illegible] المتصل [illegible] مساواة [illegible] الاخر [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] ان علم [illegible] بالعلة وهذا نوع من القياس [illegible]
[illegible] منفصل [illegible] المباحث [illegible] المنطق واورد صاحب الطوالع [illegible]
للفروع [illegible] القياس الاقتراني المتصل والمنفصل [illegible] الاربعة [illegible] ان
الحملي [illegible] الا ان [illegible] على وجه [illegible] الشكل الاول
[illegible] الشكل [illegible] بقولنا [illegible] الا كان او سلبيا
[illegible] سلب [illegible] كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من [illegible]

احيوان م

على العموم م

هذا انكان بوجود الدليل صحيح

من

[illegible]

٣٦

صدق الانسان ثبوت الحيوانية ونفي [illegible] ان بعض الحيوان ليس [illegible] الاستثنائي
المنفصل [illegible] فمن رفع ايهما كان يلزم ثبوت الاخر واما ايهما كان يلزم ارتفاع
الاخر واما كان [illegible] المنفصل [illegible] صاحب [illegible] واما [illegible] وجزؤا [illegible]
[illegible] المنافاة [illegible] يلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر [illegible] المنافاة بينهما
في الصدق والكذب جميعا كما في [illegible] يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت
كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر
واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر قوله وقد يقال الدليل
في اصطلاح المنطق [illegible] المقدمات المرتبة [illegible] المطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن [illegible]
[illegible] المقدمات [illegible] كالعالم [illegible] الصانع [illegible] بصحيح النظر فيه [illegible]
[illegible] انه لا [illegible] العالم [illegible] يكون النظر فيه من جهة دلالته [illegible]
[illegible] الحكم
[illegible] الدليل [illegible] العلم [illegible] الى [illegible]
[illegible] والاستدلال [illegible] وقد يقال [illegible] على [illegible]
في العالم الى الصانع [illegible] بالنظر [illegible] الى [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] العلم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] حتى [illegible]
[illegible] الاستدلال [illegible] العلم [illegible] المدلول [illegible]
[illegible] التصديق دون التصور [illegible] التصديق [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العالم [illegible] العلم [illegible]
من المقدمات [illegible] النتيجة [illegible]
[illegible] العلم بالمدلول [illegible] لا [illegible] العلم [illegible] المقدمات المرتبة [illegible]
[illegible] لا انما [illegible] العلم الاول [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] الموقوف على [illegible] العلم [illegible] الحاصل ان اللازم [illegible]
[illegible] الملزوم [illegible] العلم [illegible] اللازم قوله
والدليل [illegible] الى العقلي والنقلي [illegible] العقلي والنقلي [illegible] ان
المراد بالعقلي ما لا [illegible] من مقدماته عقليا [illegible] صدق [illegible]
الا من يعلم صدقه بالعقل [illegible] الدور والتسلسل [illegible] ذلك [illegible] اراد بالنقلي
ما [illegible] من مقدماته [illegible] على النقل [illegible] الصادق وبالعقلي ما لا [illegible]
[illegible] اراد بالنقلي ما [illegible] مقدماته [illegible] واحد [illegible]
[illegible] العقلي [illegible] مقدماته [illegible] عقليا [illegible] نقليا [illegible]

ان [illegible] وكذا [illegible] الدليل [illegible] لعدم [illegible] المطلوب [illegible] والظن [illegible] على [illegible]

الوضوء عملي وكل عمل فهو محتاج الى النية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان
الا ترك امتثال الاوامر والنواهي او افادتها المقدمات بالعقلية الا ان النقلي ايضا بعض مقدماته
النقلية [illegible] بل ينتج منه [illegible] اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما
اذا اريد ما ذكره كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق
الاستلزام للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم المطلوب ان استوى فيه
عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يحكم [illegible] احدهما فطريق
اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج [illegible] وان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم
بصدق المخبر وما يتوقف عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة الرسل ودلالة المعجزة فكون ذلك طريق
اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع
وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او حدوث الاعراض او بعض
الجواهر [illegible] العقل والنقل كان النقل ما افاد العلم [illegible] ان توقف النقل
على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء [illegible] احكام [illegible] حصول [illegible]
وهي [illegible] على [illegible] افادة الظن [illegible] واحد او جماعة [illegible]
كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء [illegible] العلم [illegible] بالتواتر
[illegible] العالم [illegible] النقل [illegible] ابطال [illegible] الصانع وبعثة الانبياء قوله [illegible]

في افادة النقل اليقين انما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة
في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني [illegible] ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بنقل رواة العربية لغة وصرفا ونحوا [illegible] عن الغلط والكذب [illegible]
الى روايتهم [illegible] الى معرفتها [illegible] النقل [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي [illegible] العلم بالارادة يتوقف
على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم الاشتراك [illegible] وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق المجاز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم الاضمار [illegible] وعلى عدم تخصيص ما كان
بعموم الافراد والاوقات بالبعض [illegible] ان يراد [illegible] البعض [illegible] ما
[illegible] وعلى عدم [illegible] التقديم والتأخير [illegible] ومن بعض كتب [illegible]
وعلى عدم الحذف [illegible] ان يكون الكلام [illegible] بحسب ظاهره [illegible] المعنى المقصود
كقوله [illegible] على [illegible] فانه [illegible] في الموضعين محذوف
اي [illegible] الحذف [illegible] من الناس [illegible] ان يكون الكلام محذوفا [illegible] لتحصيل المعنى
[illegible] الاخبار بان المقصر [illegible] خبر مقدم [illegible] قدمت
[illegible] فلا يستدل الى الجزم [illegible] وعدم [illegible] الظن وما يبنى على الظن لا يفيد
الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي [illegible]

تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يمكن تصديقهما لامتناع اجتماع النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع ارتفاع
[illegible] النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه اليه
[illegible] لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي [illegible] تكذيب [illegible] الفرع تكذيب [illegible]
[illegible] الفرع جميعا وما يقتضي وجوده الى عدمه باطل قطعا [illegible]
[illegible] المقصود [illegible] تصديق النقل [illegible] تكذيب العقل الذي هو الاصل
[illegible] العلم [illegible] لعدم [illegible] الى المقدمات [illegible]
من المناقضة [illegible] تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر [illegible]
[illegible] في حكم [illegible] وبطلانه [illegible] التكذيب [illegible] العدم
[illegible] من تكذيب العقل والنقل [illegible] ارتفاع النقيضين وبطلانهما [illegible] تصديق
الدليل [illegible] اعتقاد صحته [illegible] النقيضين [illegible] بطلانهما او اعتقاد بطلانهما
وارتفاعهما [illegible] والنقيض [illegible] تكذيبهما [illegible] المطلوب [illegible]
عدم افادة النقل العلم [illegible] والحق ان الدليل [illegible] قد يفيد القطع
[illegible] ما هو معلوم بطريق التواتر [illegible] والارض [illegible] قواعد الصرف والنحو
[illegible] المفردات [illegible] بالارادة [illegible] التواتر [illegible]
[illegible] الواردة في كتاب [illegible] الصلاة والزكاة ونحوهما من التوحيد والبعث [illegible]
[illegible] كقوله [illegible] فاعلم انه لا اله الا الله [illegible]
[illegible] فان قيل احتمال المعارض قائم [illegible] بعدمه [illegible] الدليل النقلي [illegible]
قلنا [illegible] الشرعيات [illegible] للعقل [illegible] نفي المعارض [illegible]
الشرع معلوم بالضرورة [illegible] الصلاة والزكاة [illegible]
العلم بنفي المعارض العقلي [illegible] العلم [illegible] وصدق المخبر [illegible]
التوحيد والبعث [illegible] العلم [illegible] المعارض [illegible]
في افادة النقل العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها [illegible] يتوقف على العلم
بنفي المعارض [illegible] قلنا [illegible] العلم [illegible] على حصول
[illegible] على ان النقل [illegible] افادة اليقين لا تتوقف على انتفاء المعارض [illegible]
العلم بانتفائه [illegible] اليقين من الدليل [illegible] المعارض [illegible]
العلم [illegible] ان افادة اليقين [illegible] مع العلم بنفي المعارض [illegible]
[illegible] المعارض [illegible] بانتفائه [illegible]
[illegible] مع المعارض [illegible] التوقف [illegible] والله الهادي قوله المقصد الثاني

قد سبق اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض مسائلها عليه ووجه افراده
عنها مع كونه عامة لها بمواتبه لما كان البحث عن احوال الموجود وهو انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
وافرد كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة
كالوجود والوحدة او بين اثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا ظهر ان المراد بالموجودات في قولهم
الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا الافراد التي
لا يسعها العقل الى حصرها ولو بتقليب الاكثر منها ولذلك بان مثل العلة والكثرة مع اكثرها والاجزاء
ع ان المقصود بالبحث ما يتعلق به غرض علمي وتترتب عليه مقصد اصلي من النفي والانكار له ذكره
اعتبار المقاصد بالاعتبار والافكار من الامور الشاملة ما لا يبحث عنه في الكتاب كالكمية والكيفية ولا عافية
والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات اخرج الحد والرسم والوضع والحمل لكن عامة المعقولات
الثانية ولا يضر كون البعض معتبرا بالحضارة وغير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه يشملها كالامكان
فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وبما يخص الواجب قطعا كالوجوب
والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما
في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود والقدم الذي
ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظ واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الحوادث
ولا عبرة بنظر الكلام فيه من جهة النفي والاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كما لا عبرة من
نفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا
كان يعني ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث
عن المعدوم قوله الفصل الاول في المقصد الثاني على تلك فصول في الوجود والماهية
ولواحقهما والفصل الاول في ... عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم
ايضا بديهي يحكم به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى
انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء انه كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم
يجد شيئا معقولا الا ما هو اعرف منه بل ما هو من مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح
قد يعرف شيء من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا فقد فهم من ذلك اللفظ لا يلزم
في نفسه ليكون دورا ويعرفها الشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية
والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول بهذه الالفاظ دون لفظ الوجود
حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي
ينقسم الى الفاعل والى ... فان قصد كونه رسما فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي

الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم

تثبت الذي امكن ان يكون ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او في الاذهان ولو سلم فلا خفاء
في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المعدوم
لتلك الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير لان يعني اما الموجود او
العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر
فيجوز ان يعتبر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود ويعني وان قصد كونه تعريفا
اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل رب خفي فلا يصلح اسميا
كما لا يصلح رسما على ان كلا منها صادق على الوجود فقط على اعيان الموجودات وقد يتكلف
لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار
امر اخر كالموجود فانه ثابت من حيث القيام بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه
وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود واجيب بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل
من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الكون الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر
كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو
المنفي العين وكان بيان لفظ العين لدفع توهم ان مراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى
المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل
والانفعال قوله واستدل الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل
عليه بوجهين الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متقابلان لا يجتمعان على امر اصلا بل كل
امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة
والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق ممنوع بل مصادرة
بعد تصور المتعلقات على كسب فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بعد الاتيان
البداهة مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا ينافي بداهة تصور الوجود بحقيقته فلا يلزم
الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وكسبا
للزوم المصادرة بان بداهته يكون جزءا من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى
لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء
او حاصل منه على ما هو في تصور الماهية واجزائها قبل الحدود فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل
لانا نقول لا يمكن الاستفادة وسقط ما ذكر في المواقف من انا لا نسلم ان هذا التصديق بديهي مطلقا
اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته
لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء فمحصول الاستفادة
من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء

يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فما يحصل فيه تعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل فلئن سلم
معنى المركب بحقيقته فلا معنى لتعقل المركب بالاعتبار سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع [illegible]
بازائها ولو سلم معنى التصور للشيء بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق
بان هذا الحكم بديهي وذلك دون الكل ولو سلم فلا يلزم المصادرة لان الحكم المشهور لجواز ان يعلم الدليل
مكملا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته
وحصولها اما بالضرورة او الاكتساب والاكتساب اما بالحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعرف
تلك المقدمات فلذا لم يتعرض لبيانها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود
ليس بمركب لان اجزائه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواته
للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فلان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس بداخل في
ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض المركب فيه ليس بخارج عن الوجودات
[illegible] ما يشبهها [illegible] الثاني وهو مقتضى لها اللازم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة [illegible] والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء
وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض
بل في معروضه [illegible] الوجود من اجزاء ان كانت وجودات كان
الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود
عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدث يكون ذلك المجموع موصوفا بذلك الوجود [illegible] فلا يكون
التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد العلم باختصاص
الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به [illegible] مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد
معرفة الحقيقة والجواب [illegible] امتناع تركيب الوجود [illegible] مقدماته
ان لا يكون [illegible] مركبا [illegible] اجزاء [illegible] واما غير
[illegible] ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو [illegible] فلا يكون التركيب [illegible] او لا يحصل فيكون
[illegible] امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس
الوجود فلا يكون التركيب [illegible] ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي
ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان [illegible] الاجسام التي ليس شيء منها [illegible]
[illegible] الذي ليس شيء منها [illegible] الاجزاء [illegible] وكلامهم في الاجزاء
العقلية [illegible] الوجود على الماهية [illegible] القول بالاشتراك
اللفظي [illegible] مطلق [illegible] معان [illegible] ولا يصح [illegible]
بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بالوجود [illegible] ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم

قلنا

قلنا فالحكم ما اشير اليه من ان الوجودات امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض
[illegible] لا يلزم شيء من المحالات ولا اتصاف الشيء بالوجود [illegible] الوجود لانا نريد بحسب التفصيل
والشيوع [illegible] الى الخارج [illegible] لا يكون الوجود محض ما ليس بموجود شيء من اجزائه بوجود
انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود [illegible] بالنسبة الى الاجزاء
العقلية فانها لا تكون [illegible] المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن [illegible]
ان اجزاء الوجود وجودات ولا يكون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود بعينه
ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب التفصيل ولا استحالة فيه [illegible]
العقلية والجواب عما ذكره من امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه يتوقف على الاختصاص لا على العلم
بالاختصاص [illegible] وان لم يستلزم [illegible] معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد [illegible] امتناع اكتسابه
بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود [illegible]
وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف والاعرف من الوجود [illegible] لانه اعم الاشياء [illegible]
دون التصديق [illegible] لكون شروطه ومعانداته [illegible] والجواب منع [illegible] المقدمات على انه لو ثبت
كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي
لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب [illegible] فيكون جزؤه
المطلق [illegible] ان ما يتوقف عليه البديهي [illegible] والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة
بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه [illegible] ان الوجود المطلق
على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم [illegible] العارض [illegible] المعروض [illegible]
اريد ان التصديق [illegible] العلم بانه موجود [illegible] غير مفيد لان كونه بديهيا لجمع الاجزاء غير مسلم وكون
الحكم بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته [illegible]
المراد [illegible] بانه موجود [illegible]
[illegible] العلم [illegible] قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم [illegible]
وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة [illegible]
[illegible] فيهما بان الذي لا بد منه [illegible] بوجود [illegible]
الوجود [illegible] مطلق الوجود [illegible]
[illegible] للموضوع لا بوجود له
[illegible] التصديق [illegible] وان كلامه [illegible]
[illegible] المقدمات [illegible] لا معنى لصدق [illegible] الموضوع
سوى وجوده [illegible] الوجود [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] ان الوجود [illegible]

او زائدا عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية
فكذا الوجود العارض بل اولى لان الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي من العوارض ايضا
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والمشتركات بين الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود
المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتنفة لا بعوارض الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على
ما سيجيء فيكون تابعا لها ولو بالنسبة للماهيات المكتنفة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وبهذا يعلم زيادة السعد
وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فانها بعد الها فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه لكنهم اشتغلوا
باقامة البرهان على العقلاء الذين لكنهم يعرفونه بوجه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يسع المتفننون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول ان الامر ان العارض
يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما تعقل العارض دون المعروض ويعلم استقلاله [illegible] في الاعيان
ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكون تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض
في التحقق حيث ما كان عارضا له كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل ويجوز ان زيادة الوجود
على الماهية انما هي في العقل والمعقول تبع الماهية البديهية يكون وجودها الخاص في نفس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته
بل عارضا لا انا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتصور العقل بدون المعروض وما بانه كما في العروض في الخارج حتى
بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الاخر ولا جزءا له بل صادقا
عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا ان العقل لا يلاحظ [illegible]
للخاص الا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا بل ربما لافادة تصوره
لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في
نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف
العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم
كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الاستدلال
وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مختار
في مطالع العقول بانه اظهر الاشياء واخفاها وتمسك الامام لذلك بالكتاب منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا
الا ان القائلين ان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود حقيقة نوعية لا يختلف
الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيجيء ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس
وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان المنع من اجتماع المثلين
هو فيما هما في محل واحد كقيام العرض بمحله ولو سلم فقيام الصورة كذلك فقط ممنوع ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء
من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما في
تصورها ذاتها فانما يتاتى على راي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافات والا
فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو مغايره ومنها انه لو تصور لتصور بالحقيقة
لا يكون الا اذا علم انه ليس عدما اذ لا معنى له الا نفي [illegible] وبديهة ان السلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهو في حرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب انه تصوره موقوف على تميزه لا على العلم

عند العقل صرح

محرره

لا ريب ان المطلق ذاتي للمقيد من حيث المفهوم وان لم يكن ذاتيا من حيث الذات

يتمنى ولو سلم فالسلب المخصوص لا يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق كما ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا يلزم ان النفي
الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب المضاف الى الامام هو عين الوجود — البحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
انه وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود
الواجب هو كونه في الاعيان [illegible] من كون الانسان [illegible] وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد
على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الحكماء هو وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما
في مفهوم الكون اشتراك معروض في لازم خارجي غير مقوم لهما وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب
نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له
ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فموضع النزاع في ثلث مقامات الا انه زائد ذهنا
ثم انه في الواجب زائد ايضا ولا اتصاف ان الاولى [illegible] والمذكور في معرض الاستدلال [illegible]
فعلى الاول وجوه الاول انا اذا ذكرنا الكون [illegible] جزمنا بان له متورا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا
او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى الاعتقاد كونه واجبا الى اخر ذلك من الخصوصيات
[illegible] يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل الثاني
ان التقسيم للوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الا ضم قيود
متخالفة فقولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق تقسيم الى الحيوان الناطق [illegible] الا الى مطلق الناطق الشامل
للحيوان وغيره ولو سلم فلا نعرف الا ان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن رد ابطال من زعم عدم الاشتراك
اصلا او انه لا نافي به الاشتراك بينهما دون سائر الممكنات او لا نه يرشد الى السان في الكل بان يقال الموجود
من الممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجه الاول لا يجوز ان يكون الامر الباقي
المقطوع به هو كونه معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوما له كليا وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك
كما يقال العين اما باصرة او فوارة الى بيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا [illegible] هذا الجزم [illegible] ويصح التقسيم مع قطع
النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث بقي الجزم بتعلقه الى ذات
ما يعتبره التشخص مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منها الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات
والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص مفهوم كلي مشترك بين الماهيات
والتشخصات المخصوصة ولا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة جمعها مفهوم الوجود والاتحاد
في ان تشابه الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود
والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون
متصفا بالوجود بمعنى اخر ونفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده
كان عدم الحصر يجوز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلذا اعترضنا بما ذكره القوم من ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله بطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا لم يتبع ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما انقض ضرورة ارتفاعهما على الوجود بمعنى اخر واللازم
باطل قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نقيض [illegible] العدم رفعها فيكثر بكثرة وجود [illegible]

غير مقوم لهما

انه مشترك معنى

بان في

بالاصالة

قلنا سواء جعل زيادة الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة واما التعدد
فان قيل لا حجة في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة واذا كان لفظ العدم
موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا المشترك هو مفهوم لا وهو العدم والاضافة باتحاد المفهوم سوى بيدا
وعلى الثاني بينة على زيادة الوجود على الماهية امور تأتي الوجود وينافي الماهية وذاتياتها
الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليست بموجودة ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها
عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية
وذاتياتها الثالث اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر
كوجود الحق مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس
والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك
في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا نعلم ان التصور
هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فتصور الموجد
في الخارج مع الانفكاك اصلا او ايضا قد يتصدق بثبوت الماهية وذاتياتها المعنى انها هي من غير تصديق
بثبوت الوجود العيني او الذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية
بتصور او لا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما والعمدة فيه منبهات على بطلان القول بان الحمل
من وجود الشيء هو المعقول في ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن فقط
وبعضها في تصور جزئيه من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن
جميعا وعلى بعضها بانه يخص بتصور جزئيه من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها
انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية ومنعت الفلاسفة احتج الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وهي
بيان استحالة التالي ان المعروض الذي هو … وهو ضروري الاستحالة لا احتياج لها الى … قد تم انه
نقض اي وجود الشيء من حيث انه … التسلسل الوجودات لان الوجود للمعدوم ان كان نفس الماهية فذاك
والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم
اما الاول فلان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث المعروض وفاعلة من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان
الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علة هي الماهية لا الغير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة
فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا
فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته وان كان واجبا بالغير … واما نظرا الى ذاته فجائز لما عرفت من
ان كل ممكن جائز الزوال وان لم يكن كذلك لم يكن واجبا بالغير … الامر استحالة … فاعلا
وقابلا وسبق الكلام على دليلها … لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما … لو كان
لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع … الضرورة غير مسموع وانما الضروري تقدمها عليه …
بان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية وان …
تتقدم بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذكر … الى الوجود
فان تقدمه على المعلول ضروري لكنه قد يكون بما هو هو من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كما …

للزوجية

قد يقال انا ندرك الفعل التعقل لنفس التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجوده العيني والذهني صح

الممكن الوجود لذاته وهو من المحالات لانه ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما
يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى للواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده نظرا الى ذاته ولا
ينافي احتياج وجوده الى ذاته والاسم ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج
الى الغير في ثبوت الوجود له فهذا لم يتعرض في المتن للاعلان واقتصر على الاحتياج فان قيل العلة
في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي
الماهية من حيث هي فتتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية
علة للوازمها بذاتها لا بالوجود وكما ان ماهية الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورد
الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان هذا الكلام مما يكون … الوجود او موجود في الخارج وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها
عليه بالوجود فانه ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود
فانه لا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي وايضا الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب
العقل واذا كانت متقدمة بالوجود فان كان الوجود … كما في … فيجب … الحكم مع السابق فيعود لام
الكلام في التسلسل وان لم يكن المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هاهنا سوى
ان يكون الماهية مقتضية لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل بخلاف القابل
بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بداهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير ومن هاهنا
يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل فاذا كانت ماهية الواجب علة لوجوده ومقتضية له كان وجوده
معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا قلنا بعد المسامحة على تسمية مقتضى الماهية
معلولا لها وتسمية الذات للوجود غيرا للوجود لا نسلم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول
هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود … لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير ذلك الذات وهذا معنى قولنا انه لذاته يجب اي يكون وجود الواجب مقتضى
لذات الواجب فيكون … اللازم وجوبه لا امكانه … اذا وصفنا الماهية بالوجوب بمعنى انها
لذاتها مقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى الغير فهاهنا سواء قلنا
واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود … يستدل
المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية لكان حصول
هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وهو باطل بل واجبا
معلوم بعدد الواجب وان كان للغير لزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير ضرورة توقف وجوده على التجرد
الموقوف على ذلك الغير … التجرد عدم ما يقتضي المقارنة الا ان العدم … احتياج الى ذلك العدم واجب
بالذات … الوجود … المخالف … الوجود الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا
مجردا لكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فمعلوم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال … لكون وجود …
ولعلله … وان كان لانه هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي
وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط المبدائية والجواب

للوجود

المكاتب

ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك لانا [illegible] الواجب يساوي كل
في الوجود وفي [illegible] الحقيقة [illegible] والجواب ان ما به
المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع [illegible] الواجب ان كان نفس الكون
في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو
الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزء للواجب او بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون [illegible] وهو
محال ضرورة امتناع تركب الواجب او [illegible] وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهية
الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق
عليه [illegible] الوجه معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة [illegible] وغير المعلوم غير
والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذا [illegible] اشار
بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما
ذكر من الوجه لا يدل عليها

فان قيل اشارة الى دليل اخر للامام [illegible] ما ذكر [illegible] ان
الوجود طبيعة نوعية [illegible] والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها
بل يجب [illegible] منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يبتني كثير من القواعد كما سبق
فالوجود اما ان يقتضي العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما
احتاج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق والجواب [illegible] انه طبيعة نوعية [illegible] المفهوم
لا [illegible] لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور
الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار [illegible] بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات [illegible]
[illegible] للوجود الواجب [illegible] المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي [illegible]
تمام الحقيقة لتكون طبيعة نوعية كالانسان للافراد او [illegible] كالحيوان للانواع
متواطيا او مشككا اشارة الى ان الجواب بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات
المختلفة في لازم واحد [illegible] من ان يجاب بان الوجود مقول عليها بالتواطؤ كالانسان على الافراد [illegible]
او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل
في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية [illegible] وكان من دأب الحكيم [illegible]
سلوك طريق التحقيق [illegible] جواب [illegible] الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لا
[illegible] العرض العام كالسواد [illegible]
[illegible] الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن [illegible] بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها [illegible] لامتناع اختلاف [illegible] فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات
بل [illegible] خارجا صادقا عليها [illegible] ان يكون وجود الواجب ووجود
[illegible] العروض واللاعروض [illegible] الى غير ذلك والتحقيق

ان

ان الامام [illegible] من كلام الفارابي وابن سينا على ان مراده بان حقيقة الواجب وجود مجرد هو نفي الماهية عنه لا اشتراك
[illegible] والوجود المشترك العام المعلوم لانه غير معلوم بل صرح في تعليقاته بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك ثم اشير الى شبهة [illegible] وهي ان الوجود ان
اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب
من الغير وحاصل الامر انه لما لم تفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة [illegible] الى انه لا بد من
احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم [illegible] ودفع لما سبق
[illegible] من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا على الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض
واللاعروض [illegible] على تقدير التشكيك [illegible] العروض في الكل [illegible] فاسد
اما الاول فلما سبق من ان [illegible] عارضا [illegible] بالحقيقة واللوازم واما
الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجود
[illegible] ان يكون كل منها عارضا [illegible] وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضاته مفهوم
الوجود المشكك [illegible] والمعروضات واما
الامام بان العرض الذي [illegible] الضعف [illegible] بالمعلومة والمحكومة لكونه اجزاء [illegible] وهو الكون في
الاعيان [illegible] الواجب [illegible] مستقلا [illegible] مستقل [illegible]
[illegible] هذا الكلام [illegible] ذكر الامام فان قيل [illegible] المعلومة الممنوعة لو لم يكن الوجود
طبيعة نوعية [illegible] لزم التساوي [illegible] بين الوجودات ضرورة انه لا اشتراك [illegible]
تركب وجود الواجب واللازم [illegible] من اشتراك الوجود معنى [illegible] صدق [illegible]
[illegible] من اشتراك الكل في مفهوم الوجود [illegible]
وهو مفهوم الكون وذلك كافراد [illegible] من انواع [illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] يكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن [illegible] حاصلها
[illegible] الاتفاق [illegible] بالموصوف [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] والماهية [illegible]
وجود المعروض [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] ان هذا الوجود [illegible] عارض
الوجودات [illegible] الوجود والعدم [illegible] المعروض [illegible] العارض [illegible]
على الماهية [illegible] زيادة الوجود
صفتي الوجود والعدم [illegible] الوجود بالمعدوم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بالوجود [illegible] فان كان
الوجود [illegible] التسلسل [illegible] الموصوف [illegible] ذلك
[illegible] التسلسل [illegible] الوجود [illegible]
الوجود والماهية [illegible] الوجود [illegible] الوجودات [illegible]

وجود الماهية عارض لها الا انه لا يمكن الحكم عليها وهو ظاهر لانا لا نعلم على تقدير التسلسل تحقق جميع الاكوان [illegible] وجودا اخر
بل نقول جميع فرض فيه [illegible] عنها بحواشيه وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجود لعله في وجود
لا يكون بنفسه ومن الماهية وجود اخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة
امتناع تسلسل الوجودات بل بعدد ما [illegible] شيء بنفسه وكونها لا ثبوت له في نفسه باثباته [illegible] الرابع
انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع قيام الشيء بنفسه وامتناع ان ينتقي المحل ما لا ثبوت له في نفسه
فيعود الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق [illegible] رد الوجوه [illegible]
الى وجه [illegible] التوحيد [illegible] الوجود والعدم من جانب المعروض ومن العارض [illegible] بعوض الاول انه
لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة [illegible] او موجودة [illegible] ويتسلسل [illegible] الثاني ان الوجود
العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه [illegible] المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا [illegible] زيادة الوجود على الماهية [illegible]
بان [illegible] منها من غير [illegible] الاحوذ [illegible] الوجود [illegible] بالماهية لا يحتاج الى [illegible] بان
يقوم الوجود بالماهية [illegible] التناقض بالحكم ويلزم الى لا واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث
هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها [illegible] ان العروض [illegible] لزوم
الى كان وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما [illegible] العروض [illegible] التناقض [illegible] اللاوجود
[illegible] المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما [illegible]
فان [illegible] الانفكاك [illegible] لزوم المحال [illegible] العدم [illegible] او الوجود فيدور او يتسلسل
[illegible] قيام الوجود بالماهية [illegible] التناقض بالحكم [illegible] بالوجود العقلي ولا استحالة
[illegible] الاعتبار [illegible] العدم [illegible] وجود [illegible] الذهني [illegible] التسلسل [illegible]
القائلون [illegible] الوجود الذهني [illegible] لزوم [illegible] المعروض بالوجود على الاطلاق [illegible]
[illegible] عوارض الوجود [illegible] الماهية [illegible] الوجود موجود والا لزم التسلسل وانا نلتزم لو
كان وجوده [illegible] زائدا عليه [illegible] والادلة انما [illegible]
انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود [illegible] اصحاب الى وجود [illegible] كما انه لما كان
[illegible] والماخر [illegible] بالزمان [illegible] الى زمان اخر [illegible]
[illegible] وجود واحد [illegible] ان معنى وجود الواجب [illegible]
كما [illegible] وجود اخر [illegible] بخلاف الانسان [illegible]
[illegible] وجود [illegible] بالوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود معدوم
فعانه [illegible] الوجود [illegible] السواد [illegible] ولا يلزم [illegible] ان يتحقق

[illegible]

على الكلي بالمعنى من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحيث تكون لها تحقق [illegible]
[illegible] العقل [illegible] العارض بالمحل [illegible] كالسواد [illegible] اما [illegible] اسود
[illegible] واجتماع [illegible] الا اسود [illegible] موصوف لان قيامه [illegible] اسود [illegible] بسواد [illegible]
[illegible] بكل [illegible] اسود [illegible] الوجود [illegible] مع الماهية [illegible]
[illegible] العدم [illegible] العارض بالوجود ضروري [illegible] الوجود [illegible] موجود [illegible] وجود [illegible]
الشيء [illegible] اسناد [illegible] الموجود [illegible] الخارج [illegible] ان الوجود
نفس الموجود ولا معدوم [illegible] النواسط
[illegible] الشيخ وسائر المتكلمين [illegible] فان المتكلم [illegible] مفهوم وجود
[illegible] ان [illegible] الحيوان الناطق [illegible] الوجود [illegible] العارض [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible] مذهب المتكلمين ان الوجود [illegible] بالماهية [illegible]
[illegible] الممكنات [illegible] الواجب [illegible]
البطلان [illegible] الاختلاف [illegible] الوجود على مفهوم الكون [illegible]
الذات [illegible] الماهية [illegible] الكون ومن ذهب [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] النزاع
[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] الكون [illegible] مفهوم
[illegible] الوجود [illegible] الموجودات [illegible]
الانسان [illegible] ذاته [illegible] الاحتياج
فان وجود الشيء [illegible] المفهوم [illegible] وجود الشيء [illegible]
[illegible] العارض [illegible] الاجابة
نفس ذاته [illegible] الشيء [illegible] العارض [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] على ان المفهوم من وجود الشيء [illegible] البطلان [illegible]
[illegible] ان الوجود زائد على الماهية [illegible] العقل
[illegible] المفهوم والتصور [illegible] الوجود دون الماهية [illegible] دون الوجود [illegible]
[illegible] الذات والهوية [illegible] احدهما [illegible]
[illegible] المراد [illegible] النزاع [illegible] العقول [illegible] اشتراك
الوجود [illegible] المفهوم من الوجود [illegible] الانسان [illegible] المفهوم [illegible] الاشتراك
[illegible] مفهوم الكون [illegible] صاحب المواقف الى ان [illegible] النزاع
[illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]
اطلق [illegible] الماهية [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible]
والمعدومات [illegible] المفهوم [illegible] كون [illegible]

شرح العقل ... بيان الشيوخ الحكماء فلا يتجه ما يحكى في الوجود الذهني من المغايرة بين الوجود والماهية في المتصور
بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ... الاشتراك المعنوي بان العقل من الوجود معنى كلي مشترك
بين الموجودات كما ان الشيء يغاير مفهوم الانسان لمفهوم العرض ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع والاشتراك
كل من ذلك ... بل غاية ... الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك
بل يقولون زائد ومشترك عقلا وفي العقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ...
معنى كليا يصدق على الكثير ولهذا ... الجمهور من العاقلين ... الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى
وزائد على الماهية ... بالمعنى الذي ذكرنا
مذاهب المتكلمين ... [illegible]
زيادة الوجود على الماهية ... كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ... [illegible]
... الوجود في الممكن ... الواجب ... [illegible]
الوجود الخاص ... المفهوم ... الممكنات ... [illegible]
... [illegible] ... العقل ... الوجود المطلق ... [illegible]
... الوجود ... [illegible]
... الوجود الخاص ... [illegible]
... الوجود المطلق ... [illegible]
الموجودات ... الوجود المطلق ... العوارض والاسباب ... [illegible]
... الوجود ... [illegible]
... الوجود ... [illegible]
الوجود في ... [illegible]
... الوجود المطلق ... [illegible]
... النور الشمسي ونور السراج ... [illegible]
... الامكان والوجود ... الوجود اسم خاص ... [illegible]
الموجودات ... [illegible]
ونور السراج ... [illegible]
... وجود الواجب ... [illegible]
فان قلت ... الوجود ... [illegible]
العام المشترك ... الوجود الواجب ... [illegible]
على ... الواجب موجودا بوجود ... [illegible]

... الوجود المطلق ... الوجودات الخاصة ... [illegible]
الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان ... [illegible]
على الوجود المجرد ... الوجود الخاص ... [illegible]
مفهوم الكون ... [illegible]
كالانسان ... مفهوم الكون ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
ان معنى الحصة من مفهوم الكون ... [illegible]
... مفهوم الكون ... [illegible]
الكون ... [illegible]
... الممكنات ... [illegible]
... الوجود ... [illegible]
... مفهوم الكون ... [illegible]
... [illegible]
... الوجود ... [illegible]
... مفهوم العام ... الموضوع والمحمول ... [illegible]
... [illegible]
... الواجب ... الوجود المطلق ... [illegible]
... [illegible]
... المطلق ... [illegible]
... الوجود المطلق ... [illegible]
... الموجودات ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
التصحيح ... الواجب ... [illegible]
... الموجودات ... الوجود المطلق ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... الواجب ... [illegible]
... العدم ... [illegible]
... لوازم الواجب ... [illegible]

ينقصه فلنا المنع لاتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة على قولنا الوجود معدوم الا بالاشتقاق ومثل
قولنا الوجود معدوم [illegible] وفي المعنى [illegible] على ان الوجود المطلق من المعقولات العامة وهي امور [illegible] عبارة
التي لا تحقق لها في الاعيان [illegible] العاقل يكون الواجب هو الوجود المطلق [illegible] من كلام الحكماء
الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا يعقل
فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر يفسر اما بعدم وجود او بعدم كمال لموجود من حيث [illegible]
العدم عن لائق به او [illegible] فالوجود بالقياس الى الشيء العادم له [illegible] لذاته لكونه
موديا الى ذلك العدم محض لا عدم لا شر فيه قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل
له ضد ولا مثل اما الضد فلانه تعالى عند الجمهور موجود [illegible] في المعنى الموجود آخر مانع [illegible] الوجود
وان فرضنا كونه موجود المعنى المعروضة للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات [illegible]
لما شارك شيئا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال
ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يقوم شيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود ما يعاقبه ولا ما يجامعه ومنها
قولهم [illegible] لا ينقسم لانه [illegible] ولا ذهنيا [illegible] على نفسه [illegible]
وجه [illegible] الخارج ان كان المركب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا والا [illegible] ان
كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه والا [illegible]
[illegible] من الوجود احدا من شيء او لو وجود [illegible] ضعيف [illegible] ولو سلم فعاده
الامر [illegible] كل من الوجود والواجب [illegible] والاشتراك على الموجبة [illegible] وتجمعه
ان [illegible] للامور الموجودة لا يوجب كونه الواجب ما لم [illegible] للمكرم [illegible] الواجب [illegible]
الوجود المطلق ثاني [illegible] بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع [illegible]
عن المحل [illegible] حصولها في الخارج كالامكان والابيض [illegible] مثل الانسان فانه يستغني عن المحل [illegible]
[illegible] ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات
الاول من حيث انها في الذهن [illegible] كالكلية والذاتية والعرضية [illegible] يلحق حقائق
الاشياء بعد حصولها في العقل [illegible] الاعيان [illegible] الوجود [illegible] فيها في
الاعيان الانسان والسواد مثلا ومنها [illegible] الانسان [illegible] وجود [illegible]
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية [illegible] الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب
والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا
بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات [illegible] وجود زيد وعمرو
والسواد [illegible] الانسان والفرس [illegible] والسماء [illegible] الموضوع هو المحل
المستغني في قوامه عن الحال [illegible] قلنا المراد [illegible] الذي يحمل
عليه الوجود [illegible] فالقسمة [illegible] دون الوجود [illegible]
[illegible] عن العارض [illegible] لا يستلزم وجود [illegible] الكلام [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] الوجود المطلق [illegible] بالاضافة الى [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] ان المراد ان الوجود المطلق [illegible] الموجودات [illegible]
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق [illegible] الواجب تعالى والتقدس

وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج
ممتنع العدم لذاته ومستلزما لبطلان امور [illegible] العقلاء عليها مثل كونه [illegible] الاشياء [illegible] الوجود
[illegible] بالتشكيك [illegible] المعقولات وكون الواجب [illegible] لوجود الممكنات [illegible]
[illegible] الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة وما [illegible] الوجود
[illegible] من اختلاف العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء [illegible] الغالب من حاله
[illegible] انه حق او كلي [illegible] حيث [illegible]
وان [illegible] الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو [illegible]
عمرو والحق انه كلي [illegible] الموجودات افراد ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن [illegible]
[illegible] الى انه واجب [illegible] ما ذكرنا [illegible] العقد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود [illegible] في كلام الامام ما يشعر بانه عرض [illegible]
وهو [illegible] العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله [illegible] في تقومه [illegible]
[illegible] ومنها اختلافهم في انه موجود او لا [illegible] موجود [illegible] ولا يتسلسل [illegible]
[illegible] لو وجد [illegible] تسلسل [illegible]
اطلاق الموجود على الوجود [illegible] على سائر الاشياء [illegible] ان الوجود [illegible]
[illegible] جوهرا [illegible] الاشياء [illegible] ان الوجود [illegible]
الوجود على [illegible] وجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] زائد [illegible] بطلان [illegible] الواجب
[illegible] الوجود المجرد [illegible] بالبرهان [illegible] في الاعيان [illegible]
[illegible] على الوجودات [illegible] كما سبق ومنها اختلافهم في ان الوجودات [illegible]
[illegible] كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة [illegible]
او هو [illegible] على الوجودات بمعنى واحد [illegible] عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون
[illegible] المبحث الثالث الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود [illegible]
[illegible] الذي به يتحقق ذات الشيء وحقيقته [illegible] الوجود في [illegible] وهو وجود غير [illegible]
[illegible] الصورة المطابقة [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] الوجود في العبارة ثم في الكتابة [illegible]
الوجود [illegible] اللفظ صوت موضوع بازائه [illegible] اللفظ الدال [illegible]
[illegible] الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا
[illegible] في الاعيان [illegible] من الترتيب [illegible]
[illegible] على اللفظي [illegible]
[illegible] الدال [illegible] في الخارج [illegible]

الشخص في الذهن هو الصورة الخفية المطابقة له وتارة اخرى بان اسم [illegible] دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ
وضعيان تختلف الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها
لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ
الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يخفى واختلاف المدلول بان يكون مع لفظ كلمة السماء يكتب
بصور تختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر
فاذا اعتبرت نسبة بين الصورة الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها
كان يعبر له ان يقال يحصل منه حصول الصورة حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل
في الذهن هو الصورة يحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن
صورة العالم ويحصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع
انما عين الالفاظ بازاء ما يتعقلها من الاعيان والدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور
الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم
والممتنع قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية [illegible] العقل ولما كان
عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم [illegible] في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة
مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر [illegible]
[illegible] الى ان [illegible] صورة محسوسة [illegible]
العلم بالاعيان [illegible] الذهن [illegible]
انكار الوجود الذهني [illegible] الضرورة [illegible] على ما لا تحقق
له في الخارج [illegible] اجتماع النقيضين [illegible] اجتماع الضدين [illegible]
ثبوت امر لامر [illegible] ثبوت المتنافيات [illegible] الاحكام
[illegible] الخارج [illegible] الذهن [illegible]
للموضوع في الخارج فيكون في الذهن [illegible] الممتنعات [illegible]
الا ان اريد الثبوت في الخارج [illegible] الذهن [illegible] المراد الثبوت في [illegible]
منحصرا في الخارج والذهن لا يستلزم ان يراد احدهما بل يلزم المحال او [illegible] الكلي مفهوم [illegible]
[illegible] عند العقل [illegible] الخارج [illegible] في الذهن
الثالث ان من القضايا ما هو حقيقية [illegible] وجود الموضوع [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] كل حيوان [illegible] الوجود [illegible] الاحكام في الافراد الخارجية
[illegible] كل جسم [illegible] حادث [illegible] في العقول [illegible]
الافراد [illegible] الوجود في الذهن [illegible] معدوم [illegible]
[illegible] اصطلاح القوم [illegible] ان الايجاب [illegible] وجود الموضوع [illegible] ثبوت الشيء للشيء [illegible]
[illegible] ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] العقل [illegible] الوجود الذهني [illegible] والمحمول
عند العقل [illegible] الموضوع [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] في الذهن [illegible] العقل [illegible] ان كان من الموجودات العينية والا [illegible]
[illegible] لان القول يكون العقل [illegible] بالوجود الذهني والامكان

العلم [illegible] اثبات المطلوب والجواب ان لا بد في فهم الشيء [illegible] العقل من تعلق
العاقل بالمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين
العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق العاقل بين العدم الصرف محال لان الفرق
فلا بد للمعقول من ثبوت في الخارج ولما امتنع ثبوت الكل على سائر المعدومات سيما الممتنعات في
الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل [illegible] هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بنفسها كالمثل المعلقة الافلاطونية على ما سيأتي
في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان الكل موجود شبحي في عالم المثال
ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في اخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما ذهب اليه الفلاسفة
من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وبمعنى ان يكون [illegible] بالاجرام الغائبة عنا والاقتران
المعقولات بالاجسام كما لا يعقل على الكلام في المعدومات سيما كالممتنعات والاعتبارات [illegible]
[illegible] الخارج ولا بالعقل الفعال [illegible] عن [illegible]
[illegible] المطلوب من جهة استلزامه كون العقل يحصل الصورة في العاقل فهو يسمى
الصورة في النفس العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان [illegible] العقل [illegible] كان يعقل الموجود
ايضا بحصول صورته في العقل وذكر صاحب المواقف [illegible] في العقل الفعال ان كان الصورة والماهيات
[illegible] الوجود الذهني [illegible] الثابت [illegible] للمعقولات غير [illegible] التي نسميها بالوجود
الخارجي سواء [illegible] العقل تلك الصور او [illegible] العقل الفعال [illegible]
لا ان [illegible] يكون للمعقولات [illegible] عند العقل بالصورة [illegible] ذكر حصول الصورة
في العقل [illegible] لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل [illegible]
[illegible] ابطال ذلك [illegible] من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل
لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين [illegible]
العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها [illegible]
[illegible] الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها [illegible]
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع التصريح بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء [illegible]
الموجود في [illegible] الموجود في [illegible] والجواب ان معنى [illegible] وجود [illegible]
[illegible] الحرارة لا صورتها [illegible] الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم
به هوية الحرارة [illegible]
بالصورة [illegible] حصولها في [illegible] الحرارة والبرودة لا صورتهما [illegible]
والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا [illegible] السموات لا صورها [illegible]
[illegible] اذا كان الموجودان متأصلين ويكون الموجود ان

موهوم كوجود العالم الكوز والكوزي النسبة بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن
من المعدوم صورته والوجود عين ما حصل ومن الذهن الى الخارج هويته والوجود عين ما حصل وبالجملة ما به الشي
اعني صورته العقلية تخالف هويته العينية كثيرا من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية و
والثانية مبدا للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك
الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت الماهية فلا يرد ما يقال
ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم تكن صورة لها

المبحث الرابع

قد اصطلحوا في المعدوم على انه هل هو ثابت ام لا وعلى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب
اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات كل من الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس
وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا
والحق نفيهما بناء على ان الوجود مرادف الثبوت والعدم مرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت
فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق
الوجود بمعنى ان كل موجود شي وبالعكس ولفظ الشي قد يستعمل عندهم فيما يعم الاحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين في المساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم نزاع في اتحاد مفهوم الوجود و
والشيئية بل ربما ادعى بعضهم بعد بيان على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة لا يفيدها بخلاف قولنا
السواد شي فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يتعقل ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشي
والا فمعدوم ومنفي ولا شي واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة والمسمى عندهم بالحال
امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج لان مبنى
الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان
كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود
والمعدوم والاعيان من صفة لموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة
او معدومة بل لا معنى للموجود الا الذات لها صفة الوجود والمعدوم الا الذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا
معدومة بل انما تعد بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا بالاستقلال
موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية قال
الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الكون من الاحوال مع انها حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والاكثرين من المعتزلة لا يقولون
بالحال ومنهم من يقول بها الا انه لا يفسرها بهذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول
فيه بان الاعراض التي لا يكون شرطها الحياة كاللون والرائحة لا يوجب لمحلها حالا ولا صفة الا الكون
فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا
كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية ونحو ذلك وان كل صفة فهو يوجب لمحلها حالا الا الكون الكائنية
والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة
حيث قالوا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر

المعلوم

27

المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وبعبارة فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تحقق في نفسه من غير عكس فيكون
الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تحقق له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تحقق له
فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين
جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود
وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا
في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو
الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت اعم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود
والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم ممتنعا فيتناول المنفي على ما
صرح به المحصل المحقق من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون بان كل معدوم بل ممكن كان
الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق بنفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان
فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ثابت وعلى التقسيم السابق
انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم
لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وفي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانا قاطعون
بانه لا معنى للثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي لكن الشيئية تساوق الوجود
فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا نعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم
والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من المنفي مثل ان يعلم الوجود والعدم
دائما العدم لكون الصفة واستدل مشائخنا على نفي ثبوت
المعدوم بغير الضرورة فاستدل على نفي الوجود الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شي من
الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان الثابت اما في نفس الذات وهي ازلية ولا اثر لها للقادرية
المقدورة او في الوجود وهو حال لا موجود ولا معدوم فالوجود او في الذات فلا اثر لها على ما ستاتي
والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان علم يتوقف لونه السواد وعالمية من قام به العلم
بامر القدرة ضرورة واما التمسك بانه لو كان ممكن عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم
والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية
ليلزم ازلية الوجود بل ان اتصاف الذات بالوجود مبنيا على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على طرفيها الا انهم
يجوزون الثبوت بلا علة او تعلق بغير قادر واضيف يمنع الحصر لجواز ان يكون باثر القدرة في اتصاف
بالوجود لا بالاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما
ثانيا فلما سنعرف انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما في الناطق والجسم وانما ذلك
بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج
الا معدومة اذ الماهية من حيث هي انما هي في التصور فقط لا بحسب الخارج والا لزم لو سلم اتصاف
الاتصاف بالثبوت على تقدير الاتصاف فلا يبقى له المسلك الثانيات وانما قام الدليل
على نفي الموجودات وعلى الثاني فالالزام يسمى الى اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند

الاتصاف موجودا لذلك الوجود كالجسم الغير الاسود تتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما
يستعمل ذلك فيما ليس ثابتا في الخارج وتحقيقه ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع
على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك
الماهية عن صفة الوجود واتصافها بالعدم وان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك
في النفي الصرف فيلزم لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويكون الفاعل كان الماهية اذا كانت ثابتة
قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي كما ان
المتصف بصفة الاثبات ثابت ورد بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى
يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي
وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء
وسلبه كاللاتحيز واللاثبوت واللاوجود فلا نسلم ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف
المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم ... ان ثبوتها ليس
من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب ونحو ذلك
انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محتاجا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات
من حيث هي مسبوقة بالنفي ويوجد انتفائه على كون كل ممكن الثبوت محتاجا بمعنى المسبوق بالنفي
كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بغيرها واجيب بان الواجب
ما يستغني عن الغير ... لا في ثبوته الذي هو اعم ... ان الذوات ثابتة في العدم غير مستفادة عندكم
وهذا محال لان التقدير الذي صرح بها الى الوجه ... ارتفاعا فيكون الكل اكثر من التقدير الذي بقي على العدم بقدر
متناه واجيب بالا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا
وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل ... من الكل قطعا ...
الطرفين متساويين ويلزم تناهي الكل فالجواب النقص ... الاعداد ومن الزيادة والنقصان ...
فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان
المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق
كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن متناقضا والا انتفى
الفرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت
... ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الاخر هذا التقرير ... على اختلاف عباراته وقد اعترض
في بعضها النسبة بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم متناقضا بل ثابتا وهو صادق على النفي
استلزم ... فكان كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجيب بعبارات محصلها
ان الاعم اذا لم يكن متناقضا كان ثبوتا محصلا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات

الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا
ونوقش صاحب المواقف ان الاستدلال الزام ... انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي
فكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق
عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ... ان الجواب المذكور انما هو على هذا التقرير ومن اورده لم يتفطن
لمراد المستدل وكون كلام الشراح ... الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام والا ... الالزام
انه لو قصد ذلك لكان الاكثر ... لفوائد ذلك ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا
عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا يتعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود
كان متميزا عنه فكان ثابتا ... بخصوص المعدوم مسلوما لكونه منفيا وعمومه مسلوما لكونه
... على الشرح ... ان زعم ... ثبوت المعدوم ... الى اثبات ذلك
بالتكلف ليتفرع عليه ثبوت المنفي ... لو كان المعدوم ثابتا ... على المنفي لزم ثبوته
قلنا زعم ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ... المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم
المطلق ثابت ليلزم ... موصوف والى هذا اشير ... المواقف لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا
فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان ... ان المراد بالاعم ... ما يحمل
العموم المطلق ... المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ... للازم ... صادق
على كل منفي ... القائلين بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج ... ان ... متميز وكل
متميز ثابت ... فلا بد ان يكون معلوما متميزا عن غير المعلوم ومرادا متميزا عن غير المراد ومقدورا متميزا عن
غير المقدور ... فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية ... والاشارة
تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف ... وكل ممكن ثابت ...
وصف ثبوتي ... فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب على الاول ان اريد ان التميز يقتضي
الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد ... الا بكون
الامكان ثبوتها بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي ... الموصوف به في العقل ... ان للممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع
انها منفية قطعا وان ... التصور ... ومن المركبات الخيالية متميزة ومحكي مع انها غير ثابتة
وفاقا ... بالاول معارضا او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الثاني وقد يورد النقض بالاحوال ... الموجود
وعلى الثاني ... متميزة ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود ... ان الحال صفة للموجود لا موجودة
والمعدوم ... لان ... ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ... الوجه
او معدوما في العدم لا موجودا ولا معدوما فهي ... والموجود ... الاحوال ... حالة العدم فلا
ممن ... ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد
في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد ... لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا
عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه ... ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي
هو الموجب لكونه سوادا او موجبا له والجواب انا لا نسلم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان ... وجود السواد

ليكن ما قيل عند ارتفاع موجب السواد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك العرض كما يوجب ارتفاع السواد يوجب ارتفاع [illegible]
لكونه العلة الموجبة او لازمها فان قيل لو ارتفع بعد ارتفاع ذلك العرض سواد السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا [illegible]
وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد [illegible]
اي السواد المتصور في نفسه سوادا فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متصورا في نفسه فان حصل الحكم كما [illegible]
ما بينه وبينها مع قطع النظر عن كل ما عداه [illegible] فيكون السواد سوادا وجد غيره او لم يوجد [illegible]
قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير [illegible] وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه [illegible]
ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وعندنا انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه

[illegible]

الوجود المطلق فمعدوم والا لكان وجود الواجب [illegible] كالانسان موجود ووجود زائد عليه عارض له هو المطلق [illegible]
منه وليس له وجود آخر للتسلسل [illegible] موجود او [illegible] هذا المعنى [illegible] وان اريد معنى انه نفسه موجود
[illegible] الواسطة بين المعدوم والموجود [illegible] الوجود [illegible] ان الكلي الذي له جزئيات
[illegible] ان ليس بموجود والا لكان [illegible] ولا معدوم والا لكان [illegible] الموجود
[illegible] الموجود والمعدوم [illegible] الجنس كالحيوان ليس بموجود [illegible] ولا معدوم [illegible]
[illegible] كالانسان [illegible] الاعراض [illegible] السواد ليس بمعدوم [illegible]
ولا موجود [illegible] العرض [illegible] اللون [illegible] السواد [illegible]
الجنس [illegible] للنوع [illegible] اللون [illegible]

[illegible]

جناح

ونعوبر التاان الحال قد يكون كلنا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان بانسا كان متحصا وان كان منفيا امتنع كونه موجودا
من الماهية وكذا اذا كان جنسا للانواع وان كان من جنس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فانه
هو الكم موجود بها فان قيل الى الا يعقل التماثل ومن خلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيما
ما به الاشتراك وما به الاختلاف لشيئين زيادتي سويتها وسلب ولا بعض حال الكلية والخرى الجزئية وحال
الكلية والحصول على الجليه ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها فابلة الاشكال باعتراف والصالام السى السلسل
في الامور الثابتة وانما قام الدليل على انتفى الذي الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضرورى لان
المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود لمس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا
وان اريد انه حال او صفة موصوف مجموع وانتهى السلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ذلك امتناع
السلسل على ما سيجئ واما ما ذكر في الاثبات من ان الوجود زائد انسداد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع
العدم ضعيف لان الكون في الموجودات ونفيهم اثبات الصانع وتقرير العموم في النقض يأتى ان الاحوال
متى العموم خصوصياتها ومشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم ان تكون للحال حال آخر
الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان تكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو وصف سلبي فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال
ورد الحكم بالحقوق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا
المستحيل كالامر انه ليس بموجود ولا معدوم فان ادى الى الشمول عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم محض
ملك الامور التي سموها احوالا وشرك الاحوال فيه وهي انه موصوف بالتماثل والاختلاف وكان للملطف عندهم ذا ان لانهم
مهما معنى واحد والمختلفان ما ليس كذلك لانهم منها معنى واحد والتي بدلت لانها التي تدرك بالانفراد والمدرك
ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس
الثالث الى من الموجود
اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود ولا احتياج الى ايجاد لاحتياج الى آخر ويلزم حالا نهاية له ولا معدوم والا
لما كان الفاعل موجدا الا انه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكان لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا السلف
لا ابطال الايجاد الايجاد عنده لانا نقول مثل هذا الاستدلال يتوقف لان ذلك الايجاد المعلول وهذا ايجاد للموجد
الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا يلزم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل لا تتوقف على
كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في نفس الخارج واجتماع النقيضين ممتنع في الخارج
مع ان الكلام العمى والامتناع معدوم في الخارج وانهم اي المعتزلة القائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على مذهب
الاصل نفرعوا مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى ان الثابت من الجواهر
في تلك الذوات لا انها ثابتة في العدم غير متناهية والفاعل تأثير اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين
تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لان الحكمة والاحتياج على كل منها حاصل على الآخر
ويتوقف بالضرورة بعض افراد كل نوع متساوية في الحكمة ويتوقف وعلى انه يجوز العقل بان العالم صانعا متصفا
بالعلم والقدرة والحق مع الكرم وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات

صفحة باب الجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا تابعة
للوجود اي متاخرا عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر
في الحيز المعين ويسمونه الكاينة فحملنا بالتحيز بمعنى الكون وذهب
الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهر بنفس التحيز لا يعني
الجوهر الالمنتهى بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل يوصف
بانه المعدوم حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصري
ونفاه غيره لانها لا تفتقر الى الذات حتى يكون ان كان علتها
الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اختلاف لزم دوامها
فلا يوجد الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار استدار اولها
لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم في ان الجوهر المعدوم
هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط
~~ومنها تقسيم الحال~~
ومنها تقسيم الحال
من فضائح القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة
في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى
حال ليس كذلك كلونه السواد فانها لا تعلل بصفة هي السواد
وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات
في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة مختلفة بالصفات
جعلوا تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم لا يجب
ان يكون صفة للموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات من الجواهر الى
ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب عنه البنية كما هو مشروط
بالبنية
كالحياة والنور

[illegible]

بها كالعلم والقدرة وان ما يعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية ومن الاعراض اى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود وان ما يتبع الوجود شرطه الوجود كالحلول في المحل قال الملخص لما كان تعلق الثبوت بالمعدوم من الخارج وكيفية الواسطة بينه وبين الموجود كلها باطل ضروريا وقد ذهب اليها اى الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح منشأ الاشتباه في المقامين اما الاول فلأنهم لما راوا العقل حاكما بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء عبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة الثبوت والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا الفرق بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان الماهيات تتصف بالوجود تارة وتنتفي عنه اخرى بحسب حصول الاسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالثبوت والنفي في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وانسانيته وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يمكن لهم مثل الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجود يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموها الحال ونحو ذلك

الصدور

انه اقصى الصدور المطلوب عن العالم مع تحقق كل منها صفة كانت معدومة قبل ان تعلق الموجد به والموجب فلا تكون حينئذ معدومة وهو ضرورة الثبوت بين الكل وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة

واما انتفاء ذلك ذكره صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه نقل هنا قريبا من التقرير من اثبات الواسطة على انهم وجدوا عقولا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا الحقيقة وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا الا باعتبار العقلية التي سموها الكلي معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست بمحقق ولا من شانها التحقق فقيدوا بتقابل الوجود والعدم بتقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا ينفعهم لكون نسبتها ولا اقلابه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مقابلا للمتبع لا يطلق عليه اصلا كما ذكر صاحب الملخص لانهم على ما قرره صاحب المواقف وعن المشهور انه لا تعرض له الوجود اصلا واما بنا فلان الى الحقيقة يكون اعم من الوجود حتى للمعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه مما يجاوزه التقرر والثبوت حتى العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثانيا فلانه يناقض ما ذكر في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي لا تحقق له تحقق لا باعتبار دائرة بعا لغيره او بالتبع لا الاعيان لا لا استقلالا بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق لا استقلالا وان الواسطة تكون افرب الى

السوفسطائية واعترض بان هذا السلوك جواز التشكيك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركة والساكنة فلجواز ان
يتصف بعد التشكيك في العدم فيحتاج في وجودها الى دليل مستقل وذلك جهالة عظيمة والجواب انا بعد ما تصورنا انا
متصفة بتلك الصفات وتحققنا ان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او
لا انا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو متصف بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود
في الخارج ليس شيء لا انه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يتفرع على قول النافي بصفات
الاحوال انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود فنفتقر في التصديق بوجودها
الى الدليل ونقطع بان شريك البارئ ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المقابلة للبارئ
تع وتقدس يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه لا انه انما يصح على راي القائل
بان للمعدوم صفة واختلافهم في تفاريع القول بكون المعدوم شيئا فمنها انهم ... ان الذوات المعدومة
هل يتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية ام لا ... يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل
للسوادية فصلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم يتميز بالصفات لكانت واحدة ولانها
اما متمايزة في العدم فيكون متميزا في الوجود لان تميزها بالذات لا يزول او لا فلا يتميز بالصفات ضرورة اشتراكها
في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لذاته والا لزم وجوده والاكان لازما للعرض فيقتضي
ان يكون بصفة تتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشتركة
في الوجود ونحو لا يرد شيء مما ذكروه ثم ... الى انها في العدم خالية عن جميع الصفات
لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته ... ولا لصفة اخرى والا لتسلسل
بل لفاعل ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم
موردا للصفات المتزايدة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان لا يكون كذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته
المخصوص فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم المعرفة بين العارض الذي هو الذاتي والمعروض الذي هو الذوات
المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهر لما كان متحيزا عندهم وصفات
ثبوتها يستدعي ثبوت الموصوف به فحين ثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما انها
الذهني وان كانت نفي اعدامها في انفسها ومن هاهنا حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا والعدم عند تعرضه لنكتة
لما كان الحكم بتمايز العدم في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز حسبه يكون بحسب الوجود الذهني على ما هو راي
المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر ما يدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود
باعتبار منها ان العدم ... تعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نقيض الكون في الاعيان ثم يرد
ذلك على الذهن فيكون لذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها
ان ورود العدم على الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا وسلبا
ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا حصول في العقل باعتبار من حيث انه متصور
فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ومن المقابل من حيث انه يمتنع الحكم عليه لا يستدعي ثبوت المحكوم عليه
في الجملة فان قيل هذا لا يكون بما هو من وجه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه بامتناع الحكم فيتناقض
قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليس من جهة انه لا ثابت في نفسه وحيث يمتنع وهو ولا تناقض لاختلاف

قوله

للمجهول وهذا معنى الجواب عن الشبهة بما لا يكون المشهور على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وبيانه انه لو صح ذلك
لصدق قولنا الشيء مما اصدق عليه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة استلزام انتفاء المشروط انتفاء الشرط واللازم
باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان بانيا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان
كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم عليه فقد ثبت ان نقيض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان النقيضة مشروطة
اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تنافي المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان نقيد انتفاء الشرط بالدوام
اي ما يحكم بمجهول مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او تغيير امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره
لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة
فالشبهة مما يورد في موارد كثيرة مثل قولنا اضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي
الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب شاملا للكل وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا مصدوق المجهول المطلق
من حيث انه ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث انه فعل من حيث كونه هذا اللفظ اسم
وهكذا او يقال ثانيا بطلان قولنا الشيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا هو من افراد الشيء و[illegible]
اولا محكوم بالحكم الايجابي وليس بضروري استلزام ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو ان الاتصاف [illegible] من القضايا
وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا الا السلب والايجاب لان كلا الحكم مشروط بتصور الموضوع
فلا يتيسر العموم بطريق التردد على ما ذكرنا وبالجملة فلا محيص الا بتعميم تصرفات العقل واعتباراته
بعض ان له ان يعتبر بعضا من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود
ويحكم بينها بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر فيتحقق
النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عن اللاوجود اصلا وله ان يعتبر علم كل شيء حتى علم نفسه
مع ان تصور العقل علمه يستدعي تصوره فيكون هذا [illegible] وعلمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب
التصور وله ان يعتبر تعميم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسما للثابت فيه
من حيث التصور بل من التصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن
التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين ثبوتا عند العقل والامور اللاثابتة في العقل واللاممكن التصور يكون كل
منها الامور [illegible] عند العقل من حيث الذات وله ثبوت عنده من حيث التصور وهذا كما انه يتصور الكون واللاكون ويحكم بينهما
بالتمايز فيكون اللاكون قسما للكون بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا استحالة في شيء من ذلك ويتخلص
بمعان بها عن كثير من المغالط كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان
موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم [illegible]
كما في وجود [illegible] من الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو ضعيف
عرفه فيما قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك المتفق
بان هذا الايجاب فيما بين الموجودين ليمايز بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة تعتد بها وهو ان هذين
المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للعلم بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل

ان اريد

ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فيرد منع وجوده لا وجود لطرفيهما في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري
ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس معلوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
فانها وان منع اريد بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم لنفسا وله امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحصول فيه وهو معنى المفهوم فكما
معنى ترادف بالذات والهوية والوجود وان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه
مفهوم المحمول من غير ان يتغير كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا
ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد
بالموضوع الذاتي والمحمول المفهوم للفظ بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يصح ولم يتكرر الوسط
في الشكل الاول ولم يصح كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان الحيوان
وكل ما هو كذا حكمه فهو لنا بعض النوع انسان والانسان نوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام
من الموضوع المعنى الذي ذكرنا وبه ليست تكرر وبالجملة فمعنى الايجاب في الايجابيات ان المفهوم الاول
الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده
العقلي واما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات بمعنى قولنا شريك الباري ممتنع
ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس
ولا يلزم من حملها على الماهية ما قد يتوهم انه لا واسطة بين الوجود والعدم كما لا واسطة بين اعتباريهما
فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا منزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار
العدم فيكون تناقضا منزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود
فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فما زال ذلك التوهم بان الموضوع وان كان
لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجب تعقيله من غير
ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت
ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف اللازمة كانت او
مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني
او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان المتصور ثابت في الذهن
ولا اشتراط بمعنى ان الحكم قد يكون ضمنيا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال
الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم
بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الى رحم كقولنا الامكان اعتباري في مقابلة الامتناع واجتماع النقيضين
ممتنع وكقولنا الانسان حكمي او اعمى والكلي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يترتب بها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا للمطابقة لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل فالمطابقة
المعتبرة في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع وبالخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعنى
ما يفهم من قولنا هذا نفس الامر كذا اي في نفسه وليس كذا في حد ذاته وبالنظر اليه

الى ج

مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر مثل ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور
[illegible] لذاته او لا شيء من الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع
الضدين [illegible] مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة [illegible]
من المحققين [illegible] فيها وتفصيلا ان المطابقة [illegible] الفعال ولا خفاء في ان العقل
عند ملاحظة النفس [illegible] سواء كانا من الموجودات والمعدومات [illegible]
ايجابية او سلبية يقتضيها الفروض او البرهان [illegible] من حيث انها [illegible] او البرهان بالنظر الى
ذلك المعلوم من خصوصية المدرك والمخبر [illegible] المراد بالواقع وما في نفس الامر [illegible]
الاعيان [illegible] النسبة [illegible] الواقع وما في نفس الامر [illegible] النسبة المعقولة او الملفوظة
من زيد او عمرو [illegible] النسبة المعقولة او
الملفوظة من زيد او عمرو [illegible] مطابقة لتلك النسبة الواقعة [illegible] الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة
[illegible] بالواقع وما في نفس الامر [illegible] المعدومات [illegible] العقل وكان [illegible]
واحكام الموجودات والمعدومات [illegible] العقل الفعال [illegible] ما في نفس الامر [illegible] العقل
الفعال [illegible]
مطابقتها لما في نفس الامر [illegible] الواحد نصف الاثنين [illegible]
خارج عن [illegible]
ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان [illegible]
[illegible]
على الكل [illegible] الواحد [illegible]
على الكل بالفعل [illegible] العقل [illegible] القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين [illegible]
[illegible]
ثم القول بان المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال باطل قطعا [illegible] العقلاء [illegible] الواحد
نصف الاثنين [illegible] لما في نفس الامر [illegible] العقل الفعال [illegible]
[illegible]
[illegible] وكان المراد [illegible] ما في نفس الامر [illegible]
العقل الفعال [illegible] ما في نفس الامر [illegible]
عليه [illegible] الواجب [illegible] العلم [illegible]
[illegible]
[illegible] ما في نفس الامر [illegible]
[illegible] المطابقة [illegible] العلم الذي [illegible] بالذات
[illegible]
[illegible] الكلام في المطابقة
[illegible] ان المراد [illegible] السؤال [illegible] عن السؤال
[illegible]
[illegible]

موجودا [illegible] ان يكون [illegible] مفهوم سوى هذا [illegible] انه صادق على العقل [illegible]
لان [illegible] موجود الا انه يكون الشيء [illegible] فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا
[illegible] بعد هذا التفسير [illegible] ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] فلا [illegible] وجعله [illegible]
[illegible] وقد يراد [illegible] الوجود وقد يراد بالذات ما يصدق عليه [illegible]
وتغاير عوارضها [illegible] الشيء وحقيقته [illegible] عوارضها اللازمة والمفارقة كالفرد [illegible] والزوج
للاربعة [illegible] الحيوان [illegible] الانسان [illegible] والعارض [illegible]
كالانسان الضاحك [illegible] العوارض [illegible] كالوجود والعدم [illegible]
والكلية [illegible] والقدم [illegible] العوارض موجودا او [illegible]
واحدا [illegible] الماهية [illegible] الافراد [illegible]
الواحد على الانسان [illegible]
[illegible] العوارض على الماهية [illegible] وعلى هذا [illegible]
[illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الاربعة [illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] العوارض [illegible] السلب على الكلية [illegible]
[illegible]
من [illegible] العوارض [illegible] السلب او السلب
[illegible] الاربعة [illegible]
[illegible] الانسان [illegible]
[illegible] السلب [illegible] السلب [illegible] فان الامام [illegible]
[illegible] النقيض [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] السؤال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عمرو [illegible] الواحد [illegible] واحد
[illegible] الافراد [illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
الماهية [illegible] العوارض [illegible]
والماهية [illegible] زيد وعمرو [illegible] الاعيان [illegible]
[illegible] والماهية [illegible] الاعيان [illegible] الوجود [illegible] العوارض [illegible]

التشخص في الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي تلحق
الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بحسب اعتبار العقل وجعلها اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يكون وجودها
في الذهن اذا فقدت العوارض بالخارجية فيلزم منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض
الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فيكون الوجود في الخارج
مع العوارض الخارجية محل نظر بل ما يسوغ بحث التوحيد فلا يتحقق امتناع وجود المجرد في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها موجودة في الاذهان من غير تعدد العوارض بالخارجية وسنبين وجهه ايضا ثم ان العقل ان لاحظ الماهية من غير ملاحظة
شيء معها وجردها فيحصل هذا الكلي ماخوذا بشرط لا او هو ظاهر وتاييدها ان العقل ان تصور عدم كل شيء حتى عدم نفسه
جاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كان في نفسها مقرونة بها ورد بان
هذا الاعتبار كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ
بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج فان الكلي مقرونا بالعوارض والمشخصات
وتقيده العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا
او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
فان قيل فكيف يصح على هذا الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبق
وما نسب الى افلاطون وقد نقل عن افلاطون انه قال بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وعنوانه يوجد في الخارج
لكل نوع فرد مجرد ازلي وابدي قابل للمتقابلات اما التجرد فقيل فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف
المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سياتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء
على ان التقابل للمتقابلات والتجرد من الاشخاص متصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط لا الماهية بشرط
لا شيء وان الموجود مع العوارض فالقول بوجود المجرد تناقض الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او تخص الوجود
بغير الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين راي افلاطون وارسطو انه اشار الى ان للموجودات صورا
في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وعني انه اشار الى ان ما عليه الحكماء المتالهون
من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا في عالم العقول مدبرا حتى ان الذي
لنوع النار هو الذي يحفظها ويدبرها ويحدث الذهن والشجر الياقوت ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان
الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك وقد يعبر عنه بكونه حربا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى الاسم
فنسبته الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك فيها حتى يلزم ان يكون انسانا مثلا موجودا في الاعيان مشتركا
بين جميع الافراد متحققا في الكل وذلك انسان محسوس فاسد واخر معقول مجرد دائم لا يتبدل ولا يتغير وهذا غير
المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون جواهر مجردة بل كالمتوسط بين المحسوس والمعقول
ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما صرح بذلك صاحب الاشراق
عالم والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهي مثل معلقة
من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي
في عالم المثال المقدار نوع من عالم العقول وان رب النوع الحاكم للانواع الجسمانية المستفادة من تدبير الاعراض
والاجرام مفوض الى رب النوع الذي هو محكم الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له صفات نورية ...

وقد يثبت في هذا العالم نكون بعده المسكر من الحمرة او المسكر مع طعمه او الانسان مع اخلاقه او فضائله
وقد يوجد لا بشرط شيء لا اقتضاء في تباين المخلوط والمجرد واما المطلق اعني الماخوذ لا بشرط
شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط
به متنافيان فكيف يصدقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم
لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط
به وانما التنافي في الصدق بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوط والمجرد ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط
شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوط الموجود في الخارج وليس
بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا الا هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق
وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء على
المغاير بحسب الوجود الكل واما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذلك قلنا
ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماهية لا بشرط شيء يمتنع ان
توجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج مستلزم للتشخص
المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نم ان المجرد الماهية لا بشرط شيء كلي
طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماهية لا بشرط شيء اعم من ان تعتبر معه هذا العارض او لا
تعتبر فليس كلي طبيعي وجوف فان قيل فمعنى ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج لا ان الكلية العارضة
تنافي الوجود اللازم المستلزم للتشخص ومع اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا
معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده في الخارج انما يتحقق
عند عروض التشخص فحصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما
الماهية مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي
وذكر بعضهم ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين
المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا
منه مادة له فيمتنع حمله في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء وتمتنع
حمل على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول محمولا على المجموع حال المقارنة
والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق
الى ان يحصل ما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف
اليه فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او يجعل احد الاشياء كما في الانواع الاضافية

بالجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء ان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال انه حيوان بل كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق فيحصل انسانا ويقال انه حيوان
كان جنسا فالحيوان لا اولا جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين الخارجي والذهني لا يحمل عليه والثالث جنس محمول عليه
فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة ثم اورد ما يقال ان الجنس والفصل جزء من النوع لان كلا
منهما تمام جزء من جل حيوان انه لابد للعقل في ملاحظتهما من تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس
فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يعقل شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويخصصه ويقيمه هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفا ولخصه
المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده حيوان
لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا او وصفا له ايضا بل لابد ان
لا ان المراد بعدم ان لا يتحد به شيء على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او اغتذاء كان
خارجا عنه الثاني انه جعل غير المحمول من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا بانه ماخوذ بشرط شيء وقسمها على ما مر
من كونه لا اول العلم من كلامه الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فيحمل على [illegible] الا اختلاف
انه والماخوذ بشرط شيء يتاتى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحصيلة الكلام ان الماخوذ لا بشرط
شيء اذا اعتبر بحسب العارض ومن حيث المقارنة من جهة ولا من جهة لا اساس له لاواد العبر بحسب مخصص الاحاد
كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الرابع انه لما كان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذا النوع يحتمل ان يكون احد
الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان المعنى عندهم بالابهام
والتحصيل المراد بالابهام وعدمه بالقياس الى الماهيات الخاصة ان الماهية اذا كانت من الاجزاء الذهنية بمعنى انه لم يوجد بعدها
في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع متوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض له
والجزء واحد هو الماهية الحيوانية واما المقارن بحسب الاعتبار حيث جعل الاول بشرط لا وفي الثالث لا بشرط
وقد يقال ان بعض المعاني انما تعتبر في الصورة العقلية من المفهومات الكلية فيكون المادة من المواد العقلية ويعتدها
بالوجه العقلي صورة كعدم الماء الى ان حمله بالوجه الخارجي واما المتقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدا
فان المواد العقلية ماخوذ من المبادي كالحيوان من البدن والناطق من النفس وكما ان الحيوان الماخوذ مادة
عقلية يتقدم على الانسان في الوجود الخارجي العقلي كذلك مبدؤه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي لكن
المادة ماخوذة من مبدا خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكم المحقوق من الفقه
في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو المادة والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا
واما تقوم الجنس بالماهية بالنسبة الى ما ذكره في بحث الجوهر من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من جزء اجزاء وروده
الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذكر انه قد يوجد الماهية مجردة عنها ما يلحقها
بحسب تنضم الى هذا الشيء لكان زائدا عليها ولا يكون مع هو الاعلى ذلك المجموع الحاصل منهما ومن شيء المنضم اليها

وبجاوز

والاخص على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء لا توجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية بشرط شيء وهو كالطبيعي
في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا ضبط كلامه وخلط ما ذكره في
شرح الاشارات مما اشتهر بين المتاخرين وفيه شبهات صادقة على ما في التجريد من انه ليس من تصانيفه مع
ان على ان نسب اليه فيه
وانما مركب له اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجه المركب معلوم بالفرق ويلزم منه وجه البسيط
الماهية اما بسيط لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة
اما مطلقا فلان الكثرة عدد ولو عرض معدودة والواحد موجودة فيه بالفرق واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط
امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغالطة من باب اشتباه
المعروض بالعارض فان وجه الواحد بمعنى لا جزء له اصلا ما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في المعروض فقد
العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو واحد اجزاء فحمل يفيد عدم الانتهاء الى البسيط بكون الماهية
مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم وجود المركب الواحد الذي بالفرق وهو لا يستلزم وجود واما
فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تعقلها باجزائها الا بحسب الفعل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائها الاولى
المتمسك في اثبات البسيط ايضا بالفرق كالوحدة ويدل على المركب يعني اذا اشترك الماهيتان
في ذاتي مع اختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين عما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركا
في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتها والا امتنع الاختلاف
في لوازمها فيكون جزءا وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا الغوا من الكلام بمنزلة
ان يقال الجزء جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي
المشترك تمام احدى الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المعبر عنه بالذاتي ولوازم الماهية لحقيقة قلنا المراد لزوم
تركب الماهيتين بالذاتي او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كالتركيب في الانسان والفرس فكلتاهما
وان احدهما لما ذكرنا فاحدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية
او مجرد الاختلاف فيما الذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما
ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الانسان
المختلفان تمام الماهية البسيطة المشتركة في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك
وقد يعبر عن البسيط والمركب بالتعبير السابق وصفين متنافيين الا بحسب ما يكون اصلا او بعضها
لكونهما في التفسير وقد يوخذان متضايفين بمعنى يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه
جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وبهذا المعنى غير معنى كونه جزءا في الحال وهو معنى المركب الحقيقي
وان كان اي لغير قبيل الاضافة ثم وصف البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي بعموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي
هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب والعكس
في مركب هو جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة اي لا تنافي بينهما ان اشترط في الاضافي ان
بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس
لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا
من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا
ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت

[illegible]

ورنما لكان فلان الكل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة [illegible]

البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا فان الاعم [illegible] العقول فان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان اجزاء

[illegible]

الى انها مجعولة بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا
بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وقد ذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اسند المتكلمون بوجوه الاول
ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان
ولما اعترض عليه بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فينافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس بشيء من اجزاء الماهية
حتى يختص بالمركبة بل هو امر لاحق للماهية وعبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود والعلة
وعروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا للماهية انها بحسب ذاتها العقل الى الوجود
منها انه من الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يقال بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة
مجعولة لان [illegible] في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يعقل الا ان
يكون لكل جزء تقرر وسوف تقرر المركب على تقرر الجميع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لا بنحو المعروف
من مجموع التصورات وتصور المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة بانه
تصورات متعددة وبان تصورها واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها
تلك الماهية في الخارج حتى يلحق الوجود لان ذات المعلول عند اقتضائها الوجود من الفاعل لا يكون الا ان يكون حاصلا في الخارج
بكمالها لا بد ان يكون منها بجعل الفاعل ولو بشيء من اجزائه والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون
الماهية بامرها [illegible] والا لم يحتج الى الفاعل بالكلية اذ لا يتصور للماهية في الخارج بداهة الا سبق حالة العدم فيكون
بل من الفاعل ومن الكلام الى الاثر لا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلا متحققا بدون الفاعل والحصول والتحقق هو
الوجود وهذا الانسان لكونها مستوية في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل والا يلزم فيها وهي العالم او ان
اريد بالتصور التحقق الثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يثبت مابدل
على ان ذلك بالفاعل فالوجه الثالث على ان ماهيتها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع ان الاتراع في الجعل
للممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض
في المركبة خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون مجعولا هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات
التي هي حقائق الاشياء اعيانها فقد عبر في ملة من الافراد بحمد ان يكون المجعول ذلك المتشخص الذي هو من افراد ماهية
الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام
قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون
الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق
السلب فلا نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويصدق الماهية معدومة ويكذب الايجابيات فيصدق
السلب وان اريد بطريق العدول بان يصير الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع
الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب فان قيل نريد التشنيع بها لا تصلح محلا للخلاف في بطن
المستلزم معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخرى بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة
كالوجود وان ليس للماهية ثبوت في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل هي مجعولة
الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست
بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس
مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة وكذا قريب مما ذكر صاحب المواقف وعنوان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير مطلقا فيعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى

الممكن

الممكن من العوارض اي العوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ثبت زوجها لم يكن اربعة
ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما والاجماع
ثم ان احتياج الممكن الى الفاعل ما في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير
من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء ثم قال مجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت
او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الخارج اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم
تعرض للماهية من حيث هي لاحتمال ان يراد ان تعرض للماهية من حيث هي بمجعولة في الخارج بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن
بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون
البسيط وان الاشتراك في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى
الوجود والماهية جعل هنا في الوجوب ولا امكان ولا امتناع وكذا القدم والحدوث فصل الوجود وجعل التعين
وكذا الوحدة والكثرة فصلا مقابلا للماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فصلا
الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وكذا القدم والحدوث
في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الحكمة جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والتعين
من لواحق الوحدة فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية بنطبق على جميع المقاصد تعين الشيء يتخص الذي
يمتاز عن جميع ما عداه غير جماعية وجوه وجعلية يكون كل من هذه الامور متعينا وعين خلاف التعين والذاتي
يصدق قولنا الكل ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين الا ان كان التعين او التعين مفهوما كليا صادقا
على الكثير وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على الحصص والافراد بغير مشاركتها في الماهية مثلا فان كل منها
متعين في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات
كالانواع المعتبر الشتراكها في الجنس
فان التعين ضرورة وسيجيء التعين امرا عدميا لا يحتاج الى الاعيان اذ لو كان موجودا
كانت المتعينات مشاركة في الماهية فيحتاج في التمايز الى التعين فهو مجموع بل نسلم ان الماهية متمايزة بالذات وانما
يلزم ذلك في نفس التعين او يعرض انما هو مفهوم التعين كليا ضروري ان الكل موجود ماهية كلية في العقل وان
امتنع تعدد افرادها في الخارج ويتنافى حمل الواجب بخلاف قلنا حقيق التعين بالتعين ان كانت اتصافا
باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وان التمايز
ضروري وان التعين الاتحاد لا يتعلق الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج
اي على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف وجوده على وجود العدم وحدوث الحدوث وقد يستدل
وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين اخر تسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد ليتوقف على
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتعينة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كان معروض السابق
تسلسل في الاسباق اخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متعينة
سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف
الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز بها لا يتعلق الا بغيره فهذا لان المعدوم معروض التعين علمه انما هو

كما ان السواد وجودي [illegible] لا ان السواد [illegible] وجودي [illegible]

فالذات دون الزمان وهو التسليم بعدم ما صدقه بالزمان لجواز ان يكون الشئ بحالة ولا يكون مقارنة للزمان فتامل
للعروض المتقدم هو نفس الحصة فيلزم بعدم الذات وهو التعين والتشخص قلنا نعم لكن لا نعني انه معروض للعوارض بلا تعين
ان يكون هذيتها بهذا التعين احتج المخالف اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء للموجود
المعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمعين
الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا امرا اعتباريا فكيف اذا كان [illegible]
المباين واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمعين هو ذلك الشخص المعلوم وهو بالضرورة موجود مثلا وليس
مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على غير زيد الانسان مع ان تسميته بالتعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا
والجواب انا سلمنا ان المعين مفهوم هو مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو وبكر بل لا يكون الا انسان المعين
المخصوص المشخص الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشئ هو ما يحصل من الكم والكيف والاين وكون ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما تقرر من ان الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة
وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان معينا لانه اذا لا يجوز ان يكون معنى النفي [illegible]
ان ما لا ثبوت له في الخارج لا يكون معينا للشئ والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها من
العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
للاتعين مطلقا واللاتعين اذ لا يخرج عن التعين فذلك اللاتعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا
اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون عدما في الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى
واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم اخر وان اريد ما
صدق عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي لم لا يكون بنفسه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع ما يخالف
ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان
عدميا لكان عدما لما يناقضه من امور كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فاذا كان عدما للاطلاق او لما يساويه
كالكلية والعموم وما لا يتحقق عدمه من عدم الاطلاق وكان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التعين ان
عدم الامر الا يتحقق عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق مجموع بين الافراد فكذا التعين فلا يكون معينا فلا يكون تعينا
وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا يتحقق عدمه من عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك
العدم الذي هو التعين وذلك اما ~~الاطلاق بدون التعين~~ او بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون
الشئ لا مطلقا ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومعينا
وهو جمع للنقيضين والجواب انا اذا اريد بالتعين الذي يجامع عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه
بين الافراد كعدم الاطلاق والتمييز لو لم يكن مايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين
الخاص فنختار ان التعين عدم للاطلاق ولا لما لا يتحقق عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد بعدم الاطلاق وبدون عدمه الذي
هو ذلك التعين وهو لا يستلزم ان لا يكون الشئ لا مطلقا ولا معينا لذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين
آخر تقرير البحث [illegible] وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات
مخصوصة لا بد منها في تحقيق الحكم فلا بد من تحقيق ان التعين وجودي او عدمي او عيني او اعتباري من بيان ما هو
المراد من هذه الالفاظ فنقول [illegible] بنفسها او بما هو [illegible] مطلقها الكثير [illegible]

ابهام الكمالات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك مما يسمى العوارض الى ما ينتهي بالجزئية وامتناع
الشركة كهذا الانسان وذلك ويسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع البحث المطلوب من بيان ان المراد بالتعين هو مجموع
العوارض او ما يحصل عندها من الهذية وعدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بتلك الخصوصية ونحو ذلك ثم لا بد
من تحصيل معنى الجوهر من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فيعلم ان العدمي هو المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا
او مضافا او عدما او جامع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل العدم في مفهومه
تكون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه وهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم
والعين بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعلم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود
له بحسب الخارج كالسواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجوده في العقل واتصاف موصوفه به في العقل دون
الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود [illegible] اذا اعتبر للموصوف كان ذلك بوجود
له وهذا ما قال الفاضل الارموي اذا قلنا للشئ انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له
الوجود الخارجي بعد قيامه بموجود وعدمه قيامه بمعدوم لا يكون له وجود [illegible] والاعمى بموجود فالاسمي
وجودا كالانسان ونحوه من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موجودا
متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا تنبه العقل الى الوجود جعل
[illegible] الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز
[illegible] وعدم قبول الشركة وكون الشئ بحيث لو اعتبر العقل الشركة عدمية
لا بمعنى ان العقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من
المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونها كلية العقل فرض صدقه على كثيرين بل على جميع الاشياء من الافراد وان كان يحصل
الخارج ربما لا يوجد منها الافراد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل وهذا لا يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل
من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان
ثم يعتبر وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان
ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي
وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي
~~وان كان تعدد ... وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي~~
الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كليا خاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل كون الشئ متحيزا والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان
جعل ما ذكر يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي كليا وهذا في الوضوح بحيث لا ينبغي ان يلتزم فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل
قلنا العين ههنا موجود هو الكلي او فرض مضموم اليه وجعل جزئيا ولا يلزم مفهوم كلي ينضم الى ما ينضم اليه ويجعل جزئيا
[illegible] الاعتبارات المختلفة والمفصلة ان المعنى الذي يتشخص منه العقل يتنوع منها الصور الكلية
لا يصح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص مستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات يعني انه الموجد لكل فرد
على ما هو من التشخص وعند بعضهم الى التحقق بالنسبة الى الخارج للعقل بانها اذا حصلت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد
ولا اشتراك والى قبول التعدد ولا اشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل يلزم ان لا تعدد ولا تعين لان الوجود
امر واحد قلنا هو وان كان واحدا لكن المفهوم الكلي يتعدد افراده بحسب تعدد الامكنة والمواد وسائر الاسباب
مستعد للتعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مع التعين لا انه التعين فان قيل
يحصل التعين عند الوجود الخارجي مع تخلف التعين مع ما غيرها فلما تخلف التعين التي لا يوجد سابقة عند الوجود
لا بد من مادة واسباب فاعلية او مادية بالجملة امر يستند اليه الوجود ويجوز ان يستند التشخص الفاعل اليه ولو سلم فلو
لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب فالمعين [illegible] كل فرد وتشخص بعد الكاهي

وذهب الفلاسفة الى ان التشخص قد يستند الى الماهية بعينها او بلوازمها كما في الواجب سبحانه تحقق والا لزم تخلف المعلول عن علته
لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تحقق الآخر وقد يستند الى غيرها والا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى
الافراد والنصاب على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص [illegible] ان يكون متاخرا عنه والكون علة للتشخص
المتقدم عليه ضرورة انه لا يعقل هذا التشخص الا بهذا الشخص يكون متقدما عليه وعوهمان فيتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا
من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية والتشخص امر [illegible] بكلامهم والمراد بمحل التشخص معروضه من الاعراض
وما ذهب في الاجسام [illegible] في النفوس بما ذكروا في حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة
يستند تعيناتها الى ماهياتها فتنحصر كل نوع في شخص [illegible] والافلاك [illegible] العلة الاولى مبنيا على ما قيل لان نسبة الاضافة
[illegible] العقل المتأخر [illegible] العقل وتعينه ولا استناد الى المادة [illegible] من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها
من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله والاعراض بان
المادة التي يستند اليها التشخص يكون متحدة لا حالة [illegible] فلا يتعدد افرادها والتشخص المعلول متعددا اولان
اختصاص [illegible] بانه انما هو من الكيفيات والكميات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها تعاقب
الاستعداد حتى لو [illegible] الى غير النهاية لم يمتنع [illegible] فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا
استند التشخص الى المادة يكثر افراد الماهية بتكثر [illegible] المواد والمادة [illegible] للتكثر بذاتها فلا يتصور [illegible] وانما
يتصور [illegible] بتكثرها واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض التي في المادة [illegible] تعين المادة
[illegible] فلو تعين المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفسها والاعراض المتعينة [illegible] لا بتعيناتها
[illegible] تعين المادة [illegible] وتعينها بتعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام
الكلي الى الكلي الا ان يرد عليه انه اذا جاز ذلك [illegible] لم لا يجوز ان يكون الماهية [illegible] افرادها كما في العقل [illegible]
[illegible] مات

ع الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا
الى ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال [illegible] الماهية المعقولة والكون في مقابلة الامكان اولان المراد
بلواحقها ما يعرض [illegible] البحث عنه بعد البحث عنها [illegible] في موضعه ان [illegible] يلاحظ نسبة الوجود
الى شيء [illegible] او مركبة [illegible] الى الشيء [illegible] المفهوم الى [illegible] في نفسه [illegible] العقل معاني
هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربطه الى الشيء بواسطته فالحمل كما في قولنا الباري تعالى موجود
والاربعة توجد لها الزوجية [illegible] كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة توجد لها الفردية [illegible] قولنا
الانسان موجود او توجد له الكتابة والاضافة [illegible] عند حمل العدم او الربط بواسطته [illegible] ما ذكرنا من حمل
الوجود او الربط بواسطته يكون [illegible] السلب وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب
الا انها قد تعرف تعريفات لفظية [illegible] الوجود والعدم [illegible] الوجوب ضرورة الوجود [illegible] والامتناع
ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء
منهما [illegible] ان نقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن
ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان المقصود افادة تصورات المعاني لكان دورا
ظاهرا [illegible] المفهومات الوجوب [illegible] تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف
بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهوماتها بحسب الخواص التي
باعتبارها يطلق على الواجب والممكن [illegible] الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم
التوقف عليه [illegible] الممكن والممتنع [illegible] الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء
عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم [illegible] يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع ع كل من الوجوب والامتناع قد يكون
بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او [illegible] او لا [illegible] ان كان
بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري

وهوان

وهو ان لم [illegible] لكن نظرا الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد نظرا الى وصف الذات الموضوع
كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد نظرا الى وقت كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة المخصوصة و
امتناعه وقت التربيع وقد نظرا الى ثبوت المحمول كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون
له والموصوف بالذاتي بمعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري
تع وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا
اليه كالفردية للاربعة فلا يرد ان الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت لماهيته نظرا الى نفسها
لا واجب الوجود لذاتها بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ما ذكره في المواقف من ان الوجوب والامكان
والامتناع المبحوث عنها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي
ممنوع فان معنا لذاتها واجبة الثبوت لماهيتها نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وكانه جعل بعض القضايا خلوا
عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل
معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحمول عليه اي لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك وبين يصدق
عليه ويحمل ويكون ذلك [illegible] العبارات وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد ولا امكان ذاتي لا غير
اذ لو كان غيريا لكان الشيء بنفسه واجبا وممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم لا يتصور لا ضروري
الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب وقد يوجد بمعنى سلب
ضرورة الوجود الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن
العدم وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب
انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولذا سمي بالامكان العامي لان العامة تفهم من نفي الامتناع عن امكان
الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان الامكان
العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم
وهو بعيد جدا اذ لا يفهم من هذا المعنى من امكان الشيء عند الاطلاق وانما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه
نفي الوجوب ولذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والممكن الذي اخذ اقسامه ان يوجد
منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب [illegible] على [illegible] كون نقيض [illegible] اخص من نقيض الاخص [illegible] لو صدق
نقيض قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكذب لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن عام فيلزم ان يكون بعض ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
ووجود المستقبل الذي لا يعلم ان حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم
من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة [illegible] وزادوا ان العدم ايضا ضرورة [illegible]
ويضيفه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى
جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين لا اجتماعهما والظاهر انهم اشترطوا ذلك واراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود [illegible] في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم

ليلزم انسداد الوجود في المال بل الواجب الامكان الاستعدادي فانه العدم يعني امكان طريان العدم وعدمه ... الوجود
في الخارج من غير لزوم محال ... ومن ... شأن اي الامكان الاستعدادي وهو يستلزم ما لحصل ... من الكون
ولا يراد من تحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب لكا حصل عند تمام العلة ... وجميعا
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير من الاسباب او القليل كاستعداد الاساس للكامل للنطفة
ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة للكامل الجنين ثم للطفل ويشكل الامر ... وهذا الامكان ... كالامكان
الذاتي بل يوجد بعد العدم لحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل وعروض
الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها
كانت ممتنعة بالغير واما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها
بل اعتبرت من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فتحصل من هذه المعاني معقول هو الامكان فالامكان
يشترك مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب المعقول بان الملاحظة للماهية والعلة بها وجودا او عدما لا في
المجموع بمعنى الامر ان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا ... الي
من قسم الواسطة والغريان يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير تتشاركان ... الغير
الا ان الاول ضروري الوجود والثاني ضروري العدم وهذا معنى تعلق المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع
مضافين المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر ...
الاستعداد ... كل ما يكون واجبا بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او
الى العدم امتنع صدق احدهما على ما صدق الآخر ... وجوب شيء ووجوب ... عدمه يمتنع عدمه وهو
ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزاء ... المنفصلة المانعة
الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير ما يجوز ارتفاع احدهما ... بان ينعدم لم يوجد
الواجب بالغير اصلا فلم يتحقق ممتنعا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيتحقق واجبا بالغير
بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما انفصاما حقيقيا الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا
بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن الذي ... ارتفاع احدهما ... لان ما بالذات لا يزول بالغير وكذا الوجوب
بالذات والوجوب بالغير وكذا الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع جمع ... امتناع الانقلاب اما منع الجمع
فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ...
للزوم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو
فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير
عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب ... فظاهر ... على امتناع الانقلاب
الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات ...
انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه ... لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر ومن الامكان والوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود
او لا والثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثالث الممكن ... وهذا التحقيق منفصلات كل منهما مركب من الشيء
ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين ... والاعراض بضرورة الوجود
والعدم ليس بشيء لانه مفهوم ... الى ضروري العدم وهذا ... على قولنا كل مفهوم
اما ... [illegible] ...

المفهوم

المفهوم ممتنع الانفكاك في الواجب والممتنع والممكن لان الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مقتضى الذات بحسب الاوقات مختلفا ... مقتضى الذات بل مع قطع النظر عن الاوقات فان حصل
الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فيكون الحادث ممتنعا ثم ممكنا ...
ثم يصير بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع ... على ... ثم ... كان
قلنا الحادث ممكن ... فيما لا يزال بل الحادث في الازل ... ازلا وابدا فالامكان ثابت للحادث
والامكان الازلي ... دائما والانقلاب ... مقدورا ... بعد وجوده ...
ممتنع بالذات بل انما ممتنع بالغير ... كما كان اذا جعل الوجود
رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة للنسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان
حيوان او حجر او كاتب من حيث ... العقد ومن حيث انها تتعقل او تتلفظ بها تسمى
جهة القضية سواء طابقت الكيفية ... كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية
او لم تطابقها بان تكون ... كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام ...
... كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص ...
لان الغرض ... الى ... التفاصيل
... العقل ... الحيوان الى
... حيوان بالوجوب ... في قولنا الانسان
... والوجوب او الامتناع او الامكان جهة ... الوجود
... قولنا ... واجب وموجود ... موجودا وقولنا اجتماع النقيضين
ممتنع ومعدوم اي ... ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن موجود ... ممكنا
وموجودا ... المحمول ... الامور ... الوجوب ...
او امتناع او امكان ... المحمول ... الوجوب ... الامكان ...
... الوجوب ... الامكان ... الوجود
... الوجود ... كلوازم الماهية ... كالذوات ... الجسم
وكذا الوجوب والامكان ... الوجود ...
... الوجوب ... موجودا لكان واجبا ... لكان ... الزوال
وجوده ... التسلسل في الامور ... الوجوب ... الانقلاب ... الكلام الى
والبقاء والتقدم ... الوجوب ... الامكان ... الوجود
... والوصف والكلي ... والموصوف ... واللزوم ...
النوع ... مفهومه ...
... التسلسل في الامور ... الوجود والعلم ...
... الوجوب ... العلم ...
... الوجوب ... [illegible]

كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى
انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له ما يلزم ولم يتصور فيه نزاع
نعم يتجه ذلك في الامور الاعتبارية بان تعتبر العقل لها اوصافا متعددة يستلزم اتصافها باعتبارات من غير تعدد في الخارج وقوله
في المحاكمات بوجه اخر يندفع به هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها
واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله حقيقة وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث
فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لما ان الامكان موجود له وحدة ويلزم منها يلزم التسلسل في وحدات
الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليس الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة
من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين على هذا القياس ولما كان
هذا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وبانها في الخارج لا في الذهن
فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا الاتصاف كون الوجوب والامكان
وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كالسواد للجسم كان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج
انه بحيث اذا انتسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا انتسبه الى الوجود
حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا انتسبه
العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة منها ثبوتية لا السلب وهذا ايضا كما ان اتصاف قيد الا الحجر في الخارج لا يوجب
اتصاف الحجر في الخارج كما في قولنا زيد اعمى ومن قيد كون الاتصاف وصفا اعتباريا لا تحقق له في الخارج
فلا نزاع معه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول
انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان
الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم
واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم وقد ذكر هذا اعتراض بان اتصاف بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه
وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال
بالضرورة بيان الملازمة اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا
الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه والا كان لازم الوجود
نظرا الى نفسه وزوال الوجوب مستلزم للوجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجب الوجود يكون للوجوب الممكن
في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبه لامر ممكن لا يكون واجبا بالذات بل ممكنا بطريق الاولى لان
المحتاج الى الواجب ممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب قائم بالواجب بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه
جائز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده وجود
وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا
في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب فيتقدم عليه
بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يكن اسناد الوجود الى شيء فيتقدم ذلك
الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينتقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا
التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب يقتضي الواجب لا الوجوب الثاني لو كان الامكان موجودا وهو وصف
عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم

باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية
بمعنى الاحتياج اليه مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده ~~فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى~~
~~الاحتياج~~ فيكون متاخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او تقدم ما هو موصوف
بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من صفاته الذاتية ولا بد للوصف من محل تقوم به
فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون
مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موصوفة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون
متاخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل معنى كونه
كونه اعتباريا انه لا يكون متاخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب
العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية
دائما بلا كيفية احتج المخالف
والمسلكات السابقة قد سبق اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي
انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين
او عدميين ومسلك المخالف انما يدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما
لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من مسلك المخالف هو تحقيق بالوجوب
انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم
باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدميا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري
مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين
لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق
على المعدوم وكون النقيضين عدميين معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه
مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي
ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم ان كون النقيضين عدميين وهو واضح كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء
حتى يعلم بصدق الوجوب واللاوجوب على شيء كان مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معنا فلزوم النقيض
عن الوجود والثبوت نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك
ممنوع نعم ارتفاع النقيضين في القضايا بمعنى ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يتصف الواقع بهما
بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من التساوي والعموم والخصوص والتباين فانها
في المفردات تعتبر باعتبار صدقهما على شيء وفي القضايا باعتبار صدقهما في نفسهما وتحققهما في الواقع فاذا
قلنا الانسان اخص معناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية
اخص من الدائمة معناه ان كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع
ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما
الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب ~~الضروري~~ الثالث لو كان الوجوب
والامكان عدميين لما تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل
واعتباره ومنفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يصح وصف الشيء به الا باعتباره
واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا
لا نم الملازمة بجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما كقولنا

في نفس الامر مع انه لا يحتمل العدم ولا امتناع الا بحسب العقل وكذا بحسب الوجوب ولا امكان ففيه ما سبق ان والحكم بان الشي
واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا انتبه العقل الى الوجود حصل معقولية الوجوب او الامكان
السوابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى الامكان والوجوب
الممتنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك
الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا ما يتوجه الاعدام احتيج بان اعتبار العقل ضروري
وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلا يكون الا بعد ثبوته في نفسه لا يكون الا في الخارج قلنا نعم بمعنى حصوله
للشيء في الخارج كسواد في الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود
واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتيه وبعضها سلبيه
من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب اي انه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وللاثم منه ان الممتنع
بلا سبب مفهوم ها هنا لا يعقل التاثير الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد ملاحظة معنى الموضوع والمحمول
من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده
وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل يحصل بمحض الاتفاق قلنا هذا مما يظهر
بطلانه بادنى التفات ولهذا الحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلافهم في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة بناء على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
ما يقتضي ذلك وان القادر المختار يرجح احد مقدوريه بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وهي لا تعرف بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا [illegible] استبعد
اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يكونون
وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يصرحون باستنادها الى اسباب لا نعلمها ولا اطلاع
لنا على تفاصيلها فمن الجائز ان لا يعلم احد من بعده بوقوع الممكن بلا سبب
وقد استدل القائلون
بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه
وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم
فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا بمعنى المانع يجوز ان يقع بحسب الاتفاق
من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا والا لزم من تحقق
والمرجح لا يرتفع فيه المرجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا يدعيه والجواب ان الترجيح مع الوجود
لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر
ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين ما لم يترجح
ووقوعه مع التساوي يمتنع مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سبق
من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر من حيث الاضافة الى المؤثر
ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس يستلزم سبقه وقد قال الامام في المباحث
[illegible] كونه ثبوتيا فهو غير وصف للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يعد ربعه ذكر الامر فالاولى

~~من كونه ثبوتيا [illegible] ان يعد ربعه ذكر الامر فالاولى~~ [illegible]
ان يقوم [illegible] بالخارج بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بالوجوب ومن هنا يسقط المتكلمين وقد ذكر الامام
من جانب المتكلمين امتناع وقوع الممكن بلا سبب كذلك نعم الحس في اثبات الصانع بان وجود السموات [illegible]
منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثيره اما ان يكون حال وجوده وهو محال لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو
جمع بين النقيضين لان العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان التاثير حال العدم ايجاد لانه جمع
للنقيضين ولان العدم نفي محض فلا يصلح اثرا [illegible] فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في
التاثير بمعنى الايجاد والاثر ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث
ليس بتام لان العدم ربما يكون [illegible] بالاعتبار [illegible] الكلام [illegible] والمراد [illegible] الايجاد والاعدام
اما حال الوجود فمتوقف لانه ايجاد للموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو ان الايجاد فيه جمع للنقيضين ولان العدم
نفي محض لا يتعلق لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا لا يستند
الى مؤثر العدم لا الوجود ويمكن ان يكون ليس قوله ولانه نفي محض او قوله او لانه جمع النقيضين شبهة على نفي التاثير بمعنى ان
نفي الممكن لو احتاج الى مؤثر وجود واحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض [illegible] وهذا اورد بعد ذكر
الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم [illegible] لانه لا اثر [illegible]
بناء على كون المعلول عين الماهية [illegible] ولكون ان المختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود
بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في قولنا ان السواد قائم بالجسم لا سود وبهذا السواد وان اريد
بوجود اخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد يختار ان التاثير حال العدم ولا جمع النقيضين
لان الاثر عقيبه ان [illegible] التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان والمعنى امتناع [illegible] لانه لا كلام
ان [illegible] هذا مراد من [illegible] وجود المؤثر يسبق وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون ان عدم الاثر ويكون معناه ان في الممكن خروجه من العدم الى الوجود ومنها
انه لو صح وقوع الممكن بالمؤثر وترجحه لا مرجح [illegible] واللازم باطل [illegible] السلطان [illegible]
في الجايع [illegible] والهارب من السبع [illegible] مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب
بعد تسليم عدم المرجح عند العقل حصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو محل النزاع فان قيل هذا الاختيار والترجيح
امر ممكن وقع بلا سبب [illegible] ممنوع بل [illegible] بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها ان احتياج
الممكن في وجوده الى المؤثر لا احتاج اليه في عدمه [illegible] واللازم باطل لان العدم نفي محض [illegible] اثرا والجواب ان العدم
ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا [illegible] العدم الى المؤثر
لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر والحصر
انه وان كان [illegible] بمعنى ان ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس [illegible] بمعنى ان لا انضاف اليه [illegible]
بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود [illegible] العدم عليه وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل [illegible]
بانه ابدا على عدم الاصل [illegible] بعدم الطاري بناء على عدم علته وجوده [illegible] العدم
[illegible] عليه لان العلة [illegible] لكونها [illegible] العدم [illegible] وجودي ولانه لا [illegible]
[illegible] بعضها علة وبعضها معلولا [illegible] مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا [illegible]
المعدوم الكلي [illegible] ولو سلم [illegible] العدم لا يلزم ان يكون وجوديا [illegible] ذلك وعدم [illegible]

[illegible]

ساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا و عدم العلة او عدم الممكن ليس بنفسها
بعينه من حيث متصل احدهما على الاخر في حكم العقل و لا يلزم منه خلو عن الوجود و الملزوم
لان ذلك لا يكون تحت الخارج و منها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره اما في ماهيته

[illegible]

عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وفيه بحث ولذلك قال الشارح ان الاختيار من عام العالم يحقق الوجوب
الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
والمصنف اراد حقيقة الوجود واما الموجود فيما سيأتي وقد يوصف بها العدم فيقال للعدم الغير المسبوق
بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد
يراد بالقدم عدم المسبوقية وبالحدوث المسبوقية بالغير وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى ذاتيا وقد
يراد المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه
اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي
اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
بالذات سوى الله تعالى كما سيأتي من ادلة التوحيد الواجب فما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الباري تعالى واجبة
او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تستند الى غير الذات واما القديم فجعله الفلاسفة
شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون منعوا ذلك حتى
حيث ثبتوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد قالوا بالحوال
الزماني ايضا ما سوى القديم ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالاحوال
احوال الاربعة من العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات
حالة كاملة على الاربعة ممتنعة للذات ... فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في
المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار تعدد القدماء لكنهم قالوا بما هو في المعنى كذلك لانهم قالوا الاحوال الخمسة التي تكون
ثابتة في الازل مع الذات فالقائلون منهم بذلك على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك
عليه الحكم المحقق بانهم يزعمون ان الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة والامر كذلك فما
ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول
الامام ولا معنى للقديم الا ذلك فقال الاعتراض الى الا تفسير الوجود الا انهم عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى
بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى يوقع النزاع في اللفظ غير الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف
عن الامام ان الاحوال الاربع هي الوجود والحي والعلم والقدرة فلا يخفى ما فيه والعلم بالرجاء
يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد الى ايجاد
الشيء لا يكون الا حال عدمه هذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع انما هو في ان ما نقل في المواقف عن الامدي انه قال
يجوز ان يكون للقصد المقارن الى الايجاد كما في حوادثها بالذات دون الزمان وهو جواز كون اثرهما قديما فلا
يوجد في كتب الامام ولا في كتاب الاحكام على سبيل الاعتراض انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
تعالى ويكون تقدم الواجب عليه تقدما بالذات كما في حركة اليد والخاتم والشمس وضوئها على وفق السند قائلا
لم يذكروا ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا اري المحال نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة
ان قدرة واختيار لا تتصور لمن ليس له ارادة ان فاعله يريد الفاعل المختار بل لا ... بل هو
المحسوس من حركة الطبائع الجسمانية والى انه يلزم في الفاعل ان العالم ان يستند الى ...
خبر بان هذا احتراز عن تناقض في العدة ولا احتراز من الفاعل والا فكونه قديما موجبا بالذات
او فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع دون الموجب لكونه

امكن هو قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد كل القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله كذلك او
ما يستند اليه بالذات او بالواسطة القديم ... اذ لو كان وجوب تعدد ذكر شيئا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل
ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بالنظر الى تمام العلة واستدل الامام على ... على امتناع استناد القديم
الى الموجب ايضا بان تأثير الشيء في غيره يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد الموجود بمعنى ان يكون حال حدوثه
او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان
معنى تأثير المؤثر في الشيء ايجاده اياه حال بقائه بمعنى ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه
من غير ان يكون ايجاد لتحصيل ما لم يكن حاصلا فيلزم ...
القديم الى الفاعل ... بالاختيار كما ثبت عدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند
الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل
وانما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل فالعدم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي
لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لما عليه الموجب فغايته انما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته
قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه
بطريق الاختيار وتعدد الذات فلما عليها الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت ممتنعة
الى ذاته لا يكون اثرا لها بل ممتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالعالم والقادر ايما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا
وسيجيء لهذا زيادة بيان وزعم الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة اي زمان
ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا والمادة الزمانية ... ذكر ... قدم
المادة والزمان ... كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ... ان كلا منها جزء مما تركب منها وهو محال
لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء ...
للصور والاعراض او لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل ... بان الحادث قبل وجوده
ممكن الامتناع ... وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سيأتي ...
مسند ... الموجود ... الحادث لامتناع العدم الذي يحل بنفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان
الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان الامكان الذي هو جواز العالم عليه يكون قائما بالفاعل
فاسد لانه يتعلق بالامكان ... الى القادر بخلاف الامكان ... كالمواد والمجردات فانها محكمة ...
فانها دليل القديم ... الوجود حتى يكون ... فان قيل امكان الشيء صفة له فلا معنى لقيامه ...
سلم ... الصور ... ولو
والجواب ان اريد بالامكان الامكان الذاتي الذي لا يقتضي الوجود فلا نسلم ... كلامهم ما يدفع هذا الاشكال
موجود ... الذاتي ... الاستعداد ... كل حادث فهو مسبوق
ممكن الامكان الاستعدادي ... ان كل حادث فهو مسبوق ...
الى ... الامكان ... النعمة ...

أحدهما أن الذاتي لا يستلزم رجحان الوجود أو العدم بل كلاهما بالنظر إليه على السواء، وإن الاستعدادي يقتضي أنه حالة مقربة
للمادة إلى الأثر لكونه فيها والحادث إليها ذات الحادث وثانيهما أن الاستعدادي يتفاوت بالقوة والضعف فإن استعداد النطفة
للإنسانية أقوى من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من الغذاء الذي في المادة السابقة وهو من المعدنية وهو من العنصر
وهكذا حتى إلى الهيولى الأولى بخلاف الحال وإلا لذكر الإمكان الذاتي فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان
وجوده للإنسان بالنسبة بالنظر إلى العلقة ولا يقتضي محلا فعاد إلى الاستعدادي وثالثهما أن الذاتي باعتبار يحمل
لا يحمل لزمن لا يمكن بخلاف الاستعدادي فإنه صفة حاصلة للشيء مهيأة إياها إلا بأخذه العامل وجود الحادث مستوار
كالصور والأعراض ومعه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع
مانع مانع حينئذ بالفعل عند عدم الحادث وزائل عند وجوده ككون الجسم أو ساكنا عند الوصول إلى نهايته ويحل
ذلك زوال ما وجب عنه بوجود فإن قيل اعلم أن للفلاسفة في التفصي عن هذا الإشكال وجهين أحدهما
أن المراد بالإمكان زوالا ومعنى كون إمكان الحادث مثل وجوده وجودا يتعلق بموضوع موجود في الخارج ويفترض
أن الإمكان لا محالة يكون بالقياس إلى وجود والموجود إما بالذات كوجود الساذج في نفسه وإما بالعرض كوجود الجسم
أما الإمكان بالقياس إلى وجوده بالعرض فهو إمكان أن يوجد شيئا آخر أو يوجد لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة
للمادة والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد لشيء آخر وأما الإمكان بالقياس إلى وجوده بالذات
وهو إمكان وجود الشيء في نفسه فكذلك إن كان مما يتعلق وجوده بالغير أي يكون بحيث إذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض
والصورة أو مع غيره كالنفس فهو كالأول لاحتياجه إلى موضوع بعينه هو إمكان ذلك الشيء مثل وجوده بمعنى كون
ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالمعنى فهو صفة للموضوع من حيث هو موضوع أو صفة للشيء من حيث هو بالقياس
إليه كالإضافة للمضاف إليه وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع أو مادة
فمثله لا يمكن أن يكون حادثا وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائما بنفسه إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو
محال لأنه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لأن الإشكال عائد ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرض يستدعي
محلا أو استدل على ذلك لا يستند إلا فاسد إياه لو لم يكن إمكان الحادث أمرا موجودا لم يكن للحادث إمكان وجود فلم يكن
ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج إلى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما أن المراد بالإمكان الاستعدادي وإنه لا قائم
على سبق كل حادث ويفرض أن العلة التامة للحادث لا يجوز أن يكون هو القديم وحده وإلا لزم قدمه والإلزام تخلف
الحادث عن المعلول ثم يتوقف على الشرط التام بالشروط لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وهو أيضا
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا إلى غير النهاية ويمتنع توقف كل حادث على كل شرط حادث لاستحالة التسلسل ولأن
مجموعهما الحوادث يفتقر إلى شرط آخر حادث مثلا هو داخل حادث فهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها
مقربا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات وتكون أوضاع الفلكية وتحصل بحسبها للحادث حالات مقربة إلى الحصول أن
عن العلل من استعدادات المعدات ومن القرب والبعد المنتهي إلى حالة ليس بعدها للحادث إلا أمر منفصل عنه لما يعدم
بل منفعلا وهو المعنى بالمادة وهذا أيضا ضعيف لابتنائه على كون الفاعل القديم موجبا بالذات إذ لو كان مختارا
موجدا للحادث متى تعلق بإرادته الكاملة القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
وأما المسلك الثاني في إثبات كون الحادث مسبوقا بالزمان فتوجيهه أن الحادث لا بد له من سبق حوادث متعاقبة
بمعنى حصول هذا البعد حصول ذلك فحال لا يجتمع المتقدم والمتأخر فيها ذلك إلا بالزمان وثانيهما أنه لا معنى للحادث إلا ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم والظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان وهذا التصوير لا يتمشى على أن التقدم مرادف
وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأنا لا نم أن وجود في نفس اعتبار العرضي للتقدم إنما هو إنما قضية الوهم وحكم جرد وجود

كما في تقدم الباري حيث يحكم به الوهم بناء على أن ما يشاهد من الموجودات متحيز إنما يبتنى على صحة الحكم بأن هذا متقدم على الحادث عليها
الحادث على وجوده والاحتجاج بأن الحكم بعقلي ضروري والزمان مأخوذ في التقدم لا بعينه والجواب أن مبنى الأول على اعتبار
كل حادث إلى سبق حوادث متعاقبة ولا بد لها من مادة ومبنى الثاني على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدم والتأخر
واليعد منحصر بحكم الاستقراء في خمس لأن المتقدم إن يكون أما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وإما بالطبع
كتقدم الجزء على الكل وإما بالزمان كتقدم الماضي على الآتي وإما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم وإما بالرتبة وهي قد تكون حسية
بأن يكون التقدم والتأخر بعض على بعض مأخوذا من الحس لكونه في الأمور المحسوسة وقد تكون عقلية بأن يكون ذلك في الأمور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الإمام على المأموم وتقدم
الجنس على النوع وتقدم بعض صفات على البعض ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان والمتكلمين
منعوا الحصر ونمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض كتقدم الأمس على اليوم فإنه ليس
بالعلية والرتبة والشرف وليس بالزمان لأن الكلام في الأمس واليوم زمان لا أمر يقع في الزمان وما يقال إن هذا الحصر إن المتقدم
والمتأخر إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب اعتبار فهو بالرتبة وإلا فإن لم يحتج
المتأخر إلى المتقدم فهو بالشرف وإن احتاج فإن كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فهو بالعلية وإلا فبالطبع أو أن المتقدم إن توقف
وجود المتأخر عليه فهو بالعلية أو بالطبع كما ذكرنا وإن لم يتوقف فالتقدم إن كان بالنظر إلى كمال المتقدم فهو بالشرف وإلا فإن كان
بالنظر إلى مبدأ محدود فهو بالرتبة وإلا فهو بالزمان أو أن المتقدم إما حقيقي يكون بحسب نفس الأمر بقطع النظر عن الاعتبار العقلي أو اعتباري
اعتباري بخلافه والأول إن كان بالنظر إلى الذات فهو بالطبع وإلا فإن كان بالنظر إلى الوجود فإن كان وجود المتأخر مشروطا بانتفاء
وجود المتقدم فهو بالزمان وإلا فهو بالعلية والثاني يتصور بحاله إلى مبدأ بالاعتبار فإن كان لكمال في المتقدم فهو بالشرف وإلا فهو بالرتبة
فلا خفاء في أنه ليس لإيجاب ضبط فإن التقدم بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط وإن التقدم بالزمان قد يكون التقدم
دون الوجود وبعد تمام التوجيه فالزماني بالمعنى الذي ذكره شامل للتقدم الذي بين أجزاء الزمان والذي بين الآلات والأمس وكذا
الزمان فعكس من التقدم بغير العلة والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر إلى زمان بأن يقع فيه المتقدم والمتأخر ويجوز أن يكون
تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان والتقضي في استغنائه عن
الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا بناء على ما قال بعضهم أن التقدم الزماني على وجهين أحدهما أن يكون التقدم حاصلا في زمان
قبل زمان المتأخر كما في تقدم الأمس وثانيهما أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكونا في زمان كما في تقدم الأمس
والتقدم وقال بعضهم التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي يكون بين أجزاء الزمان وأما بعرض للغير بواسطة إذ لا معنى لتقدم الآت
على الآلات إلا تقدم زمانه على زمانه حتى لو أريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا التقدم حصر بعضهم
التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع زاعمين أن التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان إلى الزماني
لأن معنى تقدم مكان على آخر أن زمان الوصول إليه قبل زمان الوصول إلى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان
الأخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم أن له صفة توجب تقدمه في المجلس
أو في الشروع في الأمور المقصودة إلى الزمان بوسط أو لا بوسط وإن التقدم الزماني راجع إلى التقدم بالطبع لأن
الزمان عندهم الأجزاء المعروضة للزمان متقدمة للوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلة والطبع
ومن الشارح إنما يحمل المعروضة والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه إلى المتقدم من غير احتياج المتقدم
إليه إلا أن المتقدم في الذي بالعلة هو المفيد لوجود المتأخر والكل في الذي بالطبع والمعتبر هو الحكم التام له العاقلة
فقد تتردد فعلى هذا يكون المتقدم والمتأخر بالعلة متلازمين وجودا وعدما وعلى التقدم توجد ذات المتقدم بدون ذات

والمتأخر بان ينتفي بعض شروط الفاعل او المعتبر والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزم وجود المتقدم
وامّا بالطبع اي وضع المتقدم والمتأخر فيه بكل متقدم ومتأخر ملازمة وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن لا
اعتراض فيهم واحد فان تضايف المتقدم ... الا انه موضع التأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف
وعلى هذا امثال سائر الاقسام والمعنى المشترك بين المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع وقد يقال المتقدم بالذات وقد
يقال المتقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى المتقدم بالطبع بعدما بالذات بمعنى ان المتقدم معلوم
يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلة فان ذاته لا تنشئ الاثر والافعال وقد يسمى الواحد والاحد
في ان هذا الماهوي لكن دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما شعر به ظاهر عبارة المواقف ومن هنا
ترددوا ~~اختلفوا~~ اختلف العقلاء في ان مقولية المتقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة
بالاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بالتشكيك بان يكون موضوعا للمعنى المشترك بين الكل لا على السواء لكونه في المتقدم
بالعلية اقدم وفي المتقدم بالطبع حيث يكون بالنظر الى الذات وفي المتقدم بالرتبة لكونه اشد منه في المتقدم بالعقل وكان هذا
مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى ما ذكر فقط واللفظ موضوع بازائه معنى مشترك هو كون الشيء
بحيث يحتاج اليه والاظهر انه لفظ مفهوم مشترك بين الكل لانه يقال المتقدم في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر
للمتأخر كالفاعل الذي بالعلية وكونه مفتقرا اليه كما في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر كما في الذي بالزمان وربما
الكمالات الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين كالذي بالرتبة لانا نعول ليس هذا مفهوم لفظ المتقدم
والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان الاتصاف لا يشتمل على امر زائد هو واحد
الامور المذكورة فما من شيء الا وكل منها مشترك لفظي بان يقال اللفظ للمعنى مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني
في الوحدة والكثرة ولكونها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يكن لها حقيقة الوجوب
وما امكان ان تصور لها ماهية حصولها في علم بما ليس طرق الاكتساب فلا نعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام و
والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا
وعكسا بالجسم الامور المختلفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فعيبه اظهر لاستلزامه الدور
ابا عرف عند الكثرة والكثرة بعد الوحدة المتأخر لا بحسب التعقل ... الكثرة والعقل انما تعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم
صورتها في الخيال فتنتزع العقل منها امرا واحدا فتكون تفسير الوحدة والكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالاعرف لا انما يساويه في المعرفة والجهالة والحق لما كانت الوحدة تساوق الوجود بمعنى ان كل ما له
وحدة فله وجود ما فكل ما له وجود فله وحدة ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو
كثير موجود وليس بواحد فعلى هذا ان التشبيه على ان كلام الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما
ان نتعقل ماهية الشيء او وجوده مع الذهول عن وحدته وكونه بلا مع التردد فيه كما نعقل وجود العالم ثم نثبت بالبرهان
وحدته ونعقل وجود الملك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياها او اجسام في اناء واحد حتى صارت ماء
واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في آنية حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية
بحالها من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك ويدل
على الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ان الوحدة والكثرة وجوديان او عدميان وتمسكات من الطرفين تشعر
بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما دخل في مفهومه العدم وبالوجودي
ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء من الموجود وانها تنتفي بانتفاء الوحدة العددية لصدقها على
المجتمع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء من الاحاد العددية موجودا وحده لا ولا وحدة له والتالي ظاهر الفساد
ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا
ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن العدم العدم ... واما ان تكون امرا وجوديا ومن عدمه

عن

عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال ولو قيل الوحدة جزء منها فيكون وجوديا ولما بطل كون الوحدة
عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدم قد يكون عدميا كالامتناع
واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت
الوحدات متعاقبة الوحدة وهكذا فيتسلسل والجواب انه يتسلسل بانقطاع الاعتبار
او بان الوحدة منها اعتبار فانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كما في الوجوب والامكان ومنها انه لو كانت
من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بانه مصادرة على الدعوى ومعروض الوحدة
قد يسوى الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان اقسامها
باعتبار المعروض فمنها على بعض [struck] الاصطلاحات على اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع
الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا
فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كان قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى
ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للانقسام فقبوله اياه اما بالذات وهو الكم او بالعرض
وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع
والكم انما هو متصل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية
وللجسمين يلتحمان بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة
فالمتصل من الاجسام المتشابهة الاجزاء بلا تعدد فيه واحد بالاتصال يمكن تصوره وتعقله الا انه لا يمكن
ان يعرض له اجزاء بالفعل ... وان لم يعرض فالواحد يعد حصول الفصل فانه لابد ان يكون تلك الاجزاء من شانها
ان تجد موضوعا بنا بالفعل لكل شخص من الناس فانه يمكن من شانها الاتحاد فهذا القسم مع ان واحدا بالنوع واحد بالموضوع
مع ان الماء المتصل يصح واحدا بالنوع لكونها متماثلة بالمعنى الحقيقي والموضوع انما هي المادة التي هي محل الصورة
ولا يعرض لا انها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول
بالمادة واما الاجزاء الغير المتصلة واحد فهو الواحد بالاجتماع وقد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد
او تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص
من الموزونات يجمع من عدة اجزاء سواء كانت متصلة او منفصلة والغرض منها الاتم واحدا
انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفيه ان الامام في اقسام الواحد ... الان ما ذكرنا من الاقسام
ما يمكن ان يخط الدارس بحال فلعله المستعمل فان الزيادة عليه يمكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء الذي
للاوصاف والكمالات على ما قد سوهم ومثاله انكون ما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة من التام كالعقل في الطوالع
وفي بعض التام في تحقيق الامام بالكثير ... اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلابد من جهة واحدة
وجهة تكثر لامتناع ان يكون الواحد بما هو واحد كثيرا او الكثير بما هو كثير واحدا والجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير فيكون
داخلا غير عرضي واما ان يكون عارضا له واما ان لا يكون مقوما ولا عارضا فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان
والفرس في الحيوانية او جزء مقوما وهو الواحد بالجنس كحيوانية في الانسان والفرس او جوابا لها على الكثرة المختلفة بالحقيقة وهو الواحد بالنوع كوحدة الانسان
دون الذات والثاني اما ان يكون الكثير موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب
والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي

ليس بما يضاف السبب للنفس للكثرة والاقتصار على ان المدبر محمول على النفس ... فان قلنا النفس كالكثرة في التدبير فالتدبير محمول
عارض لها جهة كالشاهد للعطش والبلع وبالجملة جهة الوحدة مفهومات الاستعداد [illegible] لا يحمل بالمواطاة او لا يشتق
وبعض [illegible] اولى بالوحدة بمعنى ان الواحد معقول بالتشكيك دون الاشتراك او السواطي لكونه معنى واحدا
مسماه وبالاولية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالوجود
ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة
ولم يعلل احد بالتفاوت في الاشتداد والا فيه لكونه غير معقول وكذا الكثير يشترك احكام منها ان الكثير
معقول بالتشكيك لكون بعض الاعداد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد هو الاثنين بمعنى ان الواحد ليس عددا
ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد لا اول وهو الواحد ليس بعدد فكذا الزوج
بل اول الزوج الاثنين ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ونحوها
انما هي مؤلفة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة ادلة لرجحان
لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يرجح بانه لا اولى منه وان الانسان بالتالف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول
نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية بان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية
يحصلها العقل دون الخارج لا بها ان اعتبر بالانضمام واحق المركب الى واحد في الغرض حكم العقل بحصول الانضمام
لها من غير ان يحصل لها امر في الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية من الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا
لو عدد [illegible] فعلى ان الانقسام اما باحدهما او بكل منهما وهو ايضا لاستحالة او بالمجموع فيلزم ان كل منها شيء
منها وليس سوى الاعتبارية   ويمتنع اتحاد الاثنين بان يصير الشيئان بعينهما واحدا الا بطريق الوحدة
بلا انفصال كما اذا صب الماء في اناء او المراد احدهما بالاخر كالمزوج الماء والتراب فصار طينا والغبار كالماء والهواء
فصار الغليان هواء واحدا ولما يسمى التركيب بان يتحد الشيئان وصار شيئا واحدا بان يصير احدهما الاخر في الصاير
بعينه او ذكر بوجهين الاول ان الاثنين لو اتحدا فاما ان يبقى موجودين منهما او من جانبه واحد منها الاختلاف بينهما
في الاتحاد والثاني اذ لكل من خصوصية ما هو بها هو ممتاز للخصوصية لم يبق شيئين الا وامر حاصل لان كان
اسند لا يقتضي المتاع وان كان يشبهما ملبس او وضع من الدعوى ادرى بانه لا يستبينان يكون الاحلاف بمعنى الاحلاف فيهما ممتنع
الزوال دون اتحاد الاثنين فلا ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط
كان هذا افناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا افناء لهما واحداث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد
والعموض بالالزام انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانه يلزم ذلك لو لم يحصل لهما وحدة اتصال او انهما بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا افناء لاحدهما
وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بان الالزام انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم
يكونا موجودين بوجود واحد وهو ممنوع بل الاعتراض انهما لو كانا موجودين فهما موجودين فيكون بان الاثنين لا واحدا واما
موجود واحد هو كثرة اما احد الوجودين او الشيء بما لها وجود ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان
موجود واحد هو بمعنى الوجودين لا يقتضي صيرورة واحد الا يمكن النفس عن هذا التمثيل الا ان الحكم بامتناع الاتحاد بين الشيئين
ضروري والمذكور معونة لهذا لانه تنبيه برهان وبعضهم ذهب الى جوازه حيث فرق بين الجوهر ومن النزاع
وبان امتناع اتحاد الوجود يبقى بوجه من امتناع الاتحاد على الاطلاق   ومن خواص الكثير التغاير
فانه لا يتصور الا بين متعددين لا محالة وهو في كثرة ويقابل العدد فيلزم التغاير وبعد المعدوم عن الكل
المثبتة ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومات وكذا المعدوم والموجود وقيل بناء على ان
التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما المتكلمون فانه لا تمايز بين الاعدام فخرج
المعدوم وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك

ودخل

ودخل الحساني وان موضعا كونها كونها ولو منفكا بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها
سواء كان مع ما او فاسدا لا نهما منفكان بان يوجد الموصوف بدون الصفة فجوازه لا انفكاك اعم من ان يكون في حيز او يحصل
والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التفسير يشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان
الصفة التي يشتغل الموصوف لاغيرها من الصفة اللازمة الثابتة من تلك الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف
مثل سواد الجسم فان ما لا اختلاف [illegible] السمك وسوا حوا ما العشرة العارض غير زيد والسيد ليس غير عشرة وزايم كلام صحيح
ويمتنع ان من الاكثر اعضاء زيد وصفاته كونه في زيد احاد العشرة وصفات الدراهم الانفكاك لتصفها المفارقة واللازمة
وبعضهم ان لا يكون بناء زيد بل يدلها بتحقق الدراهم الاعضاء عن زيد وفساده في كيف يحمل على احد ان المراد بهذا الكلام هو البيان
احد زيد وعدد احد معه فوق العشرة والغيرين على تعريف المغايرين بانه ليس جامع لان العالم والصانع متغاير لامتناع الانفكاك
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وهذا يمكن بعدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه يفسد
الكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان اعتبر
عكس واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج فكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم
كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العبارة توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر ونقض احدهما بالابهام كثيرا ما يقع موضع كل واحد منها وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون
جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغاير بجهتين لزم كون العرض الواحد الغير المتحيز بشيئين متغايرين ليس بشيء
لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغاير في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير بهذا الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار
الذات والا يحسب التعقل فيعلم ان لا يكونا متغايرين فلا نسلم وارد على العالم بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لاجل
لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الابوة والبنوة والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره
قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين ثم هاهنا وصف لا اضافي فلينا موجودين ثم التغاير عندهم من خواص الموجود ولهذا
يدفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار
الذات حكمي لا انفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس بما عندهم من يقول بعدم
بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى من غير استطاعة العبد وان يحصل تلك الاستطاعة بغير هذا الفعل
لا انفكاك بعضها وحوادث يشاهد على ما ذكرنا واعلم ان من يعرض في التغاير اح البارئ مع العالم والحوادث فان المراد
فيتفق ان يكون بعض تلك الاعراض بحوزه او يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم الامتناع بعض وعدمه وجواب الامدي
انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم لجواز تحقق وعدمه دون الباري وذلك انه لا يمكن بهذا القدر والالزام
تغاير الجزء والكل وكذا الموضوع وكذا الموصوف والصفة بجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف
ولا يسافي الجواب بان المراد جواز الانفكاك بعضا لما لم يحد ما في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز
او عدم بحسب التعقل فيعلم الامتناع تحققه وعدمه الا ان يوجد التعقل الاعم من التطابق وعدمه وج يلزم تغاير
انفكاك العالم عن الباري لا انفكاك بجواز ان يعقل عدم كل بدون الاخر كما ذكره في المواقف من ان وجود الباري مع العالم لا امتناع
لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز كما انه يجوز
انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود ويعلم المراد جواز الانفكاك تعقلا الا الا انه
يصح في تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي لم يهتم به اخذ بوان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود
انما يصح في الاوصاف المفارقة كالسائح مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة والجمهور
على انها غير وتنقيض هو هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحيث

المفهوم كما في نسبة الانسان الى الشيء الناطق بحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب [illegible] يجب

الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الحمل بالنسبة الى الكل والبعض بالنسبة الى الموضوع [illegible]

لكونه [illegible] التغاير بحسب المفهوم لان [illegible] الانسان [illegible]

[illegible]

المتضادين والمتقابلين سوادين عندهم يعني امتناع اجتماعهما وثبت بان اتحاد المحل شرط في التضاد والتقابل الاختلاف
المحل وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكلي وحكاهما اي المتكلمين [illegible] الفلاسفة في الكلي
تستلزم التقابل بمعنى لا الكلي [illegible] فان كان [illegible] بالحقيقة فالحقيقي او بالعارض فالعارضي او بالاعتبار
فالاعتباري [illegible] ان [illegible] كان [illegible] تمام الماهية [illegible] الاول المثلان والثاني المتخالفان
سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان ان [illegible] ان متقابلين كالسواد والبياض وعدمه كالسواد
والحلاوة والمتقابلان [illegible] المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة [illegible]
التخالف المطلق وان [illegible] اجتماعهما وعدم امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة فهما يمكن اجتماعهما وان لم
يمتنع امتناع الاجتماع في محل واحد [illegible] على المحل [illegible] مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد [illegible]
مع الكثرة لا تجتمع مع [illegible] على الاطلاق والحق انه احتراز عن [illegible] [illegible]
الا بعد اعتبار [illegible] واما [illegible] المحل فلان المتقابلين [illegible] والابيض [illegible]
كالماهية [illegible] سواد الحبشي
المتقابلين [illegible] فان كان وجوديين [illegible] اقسام التقابل الاربعة [illegible] على ان
[illegible] [illegible] والاب والابن والمتضادان كالسواد والبياض وان كان وجوديا [illegible] منهما بالقياس الى الاخر
فان اعتبر [illegible] الموضوع [illegible] كعدم اللحية عن [illegible]
السمع [illegible] كعدم اللحية عن
لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان [illegible] والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فمتقابلا الايجاب والسلب
والامتناع والبصر واللاعمى [illegible] لا يكون المتقابلان [illegible] على ان [illegible] العدمي [illegible]
[illegible] اللاعمى [illegible] على [illegible] وجوديا [illegible] ان يكونا [illegible] باعتبار [illegible]
جاز ان يكون [illegible] على البصر [illegible] وجوديا [illegible] المحل للبصر [illegible]
[illegible] التقابل [illegible] المتقابلان ان كان احدهما [illegible] الاخر
احدهما [illegible] ان كان [illegible] بالقياس الى الاخر [illegible] التضايف [illegible] وجوديا
على لزوم [illegible] المتقابلين وجوديا [illegible] العدم المطلق [illegible] المطلق على [illegible]
[illegible] [illegible] لا تجتمعان [illegible] على [illegible] الاسود
[illegible] على موضوع واحد [illegible] ولا [illegible] ان [illegible] المتقابلين ان يكونا
[illegible] موضوع العدم [illegible] كالاسود والابيض
[illegible] المتقابلين [illegible] ان [illegible] التضاد [illegible]
كالسواد واللون [illegible] [illegible] التضاد [illegible]
الكذب [illegible] البياض [illegible] ان الملزوم وعدم اللازم
وفي هذا الكلام [illegible] [illegible] على اجتماعهما على
واللاانسان [illegible] على موضوع واحد
[illegible] ان يكون المتقابلان [illegible] الموضوع [illegible] المحل المعلوم
[illegible] [illegible] السلب [illegible]
ان موضوع المتقابلين [illegible] [illegible] للعدل والجور [illegible]
للذكورة والانوثة [illegible] كالانسان [illegible] او جنسيا

والمرتبة

واما التقابلان [illegible] السواد واللاسواد [illegible] العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الاولى
[illegible] باختلاف الموضوع [illegible] البياض واللابياض [illegible] ان اللابياض عدم مضاف الى البياض [illegible] موضوع البياض
فان [illegible] من التقابل [illegible] كالسواد [illegible] التضاد فان قولنا [illegible] انسان [illegible] قولنا [illegible] الحيوان ليس
ليس بانسان [illegible] قولنا [illegible] الحيوان بانسان [illegible] انه لا [illegible] اعتبار ورود [illegible] على محل [illegible]
احدهما ان [illegible] من العموم والخصوص والتباين والمساواة [illegible] باعتبار [illegible]
[illegible] على [illegible] باعتبار الوجود [illegible] المعتبرة [illegible] والتضاد [illegible] المفرد بين
امتناع الاجتماع في المحل [illegible] امتناع الاجتماع في الوجود [illegible] ان يحمل [illegible] السلب [illegible]
المفردات [illegible] التضاد [illegible] موضوع [illegible] بحوله وعدم [illegible]
المتقابلين بالايجاب والسلب [illegible] والكون [illegible] كالفرس واللافرس [illegible] كقولنا [illegible]
ليس بفرس [illegible] على موضوع واحد في زمان واحد بحال وقال ابن سينا ان من التقابل [illegible]
والسلب [illegible] الايجاب [illegible] [illegible] بان كان [illegible] [illegible]
اي معنى كان [illegible] [illegible] [illegible] ومعنى السلب [illegible]
الملكة والعدم [illegible] [illegible] الفلاسفة [illegible] التضاد [illegible]
[illegible] المتضادين ان [illegible] الخلاف كالسواد والبياض بخلاف [illegible] الملكة والعدم ان يكون العدم
[illegible] [illegible] [illegible] والتضاد [illegible] الملكة والعدم
[illegible] ان المطلق [illegible] التضاد [illegible] المشهور [illegible]
[illegible] المعنى [illegible] [illegible] والملكة والعدم [illegible]
[illegible] مع [illegible] [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] [illegible] التقابل الاربعة [illegible] التضاد [illegible] الملكة والعدم
[illegible] [illegible] [illegible] المشهور [illegible] التضاد [illegible] الملكة والعدم
[illegible] [illegible] التضاد [illegible]
[illegible] الملكة والعدم [illegible] الايجاب والسلب [illegible] ابن سينا [illegible]
والعدم [illegible] [illegible] الموضوع من العدم الى الملكة [illegible] على التضاد [illegible] الملكة
[illegible] النطق [illegible] [illegible] الحس [illegible] البصر [illegible]
راجع الى الايجاب والسلب [illegible] الزوجية والفردية على ان [illegible]
[illegible] الايجاب [illegible] [illegible] متساويين والعود [illegible]
التضاد المشهور [illegible] ابن سينا [illegible] [illegible] الاول [illegible] الموضوع
[illegible] ان التضايف [illegible] ان يكون [illegible] [illegible] ابن سينا [illegible]
من التقابل [illegible] [illegible] التضاد [illegible]
وموضوع التضاد العارض [illegible] التضايف [illegible]
[illegible] [illegible] السواد والبياض [illegible] التضايف [illegible] التقابل العارض [illegible]
[illegible] كالسواد والبياض [illegible] التقابل [illegible] التقابل والتضاد [illegible] الى التقابل [illegible]
[illegible] [illegible] التقابل [illegible] معروض التضاد
[illegible] [illegible] وان [illegible] التقابل [illegible] الايجاب والسلب [illegible] التضايف كما ان الموضوع [illegible] التضاد [illegible] الاقسام [illegible]
ذكر ان الخير [illegible] عقد ان [illegible] الاجتماع [illegible] [illegible]
والاضافي [illegible] [illegible] التضاد [illegible] [illegible]
[illegible] انواع التقابل

في التقابل هو التضاد ووجه بأن التضاد ... بمعنى الخلاف ومنهم من ... امتناع الاجتماع ورد بأنه لا ينحصر ... خلاف ... التقابل

بأن يكون ... سلب ... بخلاف ... لم يعلم سلب ... كلامه ... السكون

... والضعف ... من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض ...

... بخلاف البرودة

دون ... ومن حكم الايجاب والسلب ... الى التقابل ... الفوقية ...

[illegible]

التضاد

فلأن العموم ... والتضاد ... فإن ... الاجتماع ... التقابل مطلقا قلنا

ممنوع ... المتقابلين بالايجاب والسلب ... الوجود دون ... الوجهين ضعيف أما الأول

فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحدا بالشخص ... مثل ... بل ... واحدا بالشخص

... والزوجية والفردية للعدد ...

[illegible]

[illegible]

بمو رضا بان المادة داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجود هو الموافق للكلام ...

في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في التعريف

الصورة ولا يكون ... ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا ... بالنظر الى ... لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى المعلول

لا يكون الا بالفعل وكان المراد بهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة

الرابع ان الجزء العقلي ... الصورة ... وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة

[illegible]

بتحققها لان وقوعه بهذه مستلزم للاستغناء عن العلة والمستغني عن الشيء لا يكون علة وبجوازها اذا كان نوعها لان الوارد على كل منها فرد آخر
فلا يكون شيء منها مفروض للاستغناء ... وايضا اذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى العلة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج
الى العلة المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته ... فرد ما من النوع لا بعينه يحتاج الى العلة لا بعينها بل
يحتمل ان لا يكون ... احتياجها الى علة ما ... اما اذا قال ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل
دون الاجتماع والنوع يحتاج الى العلة لا بعينها لكن لا على سبيل الاجتماع بالنظر الى النوع لان الوارد على كل منها فرد ...

[illegible]

الوجه الثالث ان السطح الذي هو حد الداني مباين اي ذات السطح المفروض على المحيط واجب بان المحاذاة امر اعتباري لاحق
له من الخارج فلا يكون معلولاً له ولو سلم فالمحاذاة السطحين اضافة قائمة بهما ولكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون ما [illegible] ذات
على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن
المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم ان كل موجودين
فرضا ان يكون احدهما علة للآخر [illegible] معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في
المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول [illegible]

[illegible]

ذلك الحكم لكون الشيء قوي عليها امر حاصل مع الكمال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي بعد انطباق
زيادة كلام يذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم ما مر التقوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية [illegible]
القابل والطبيعة باختلاف الفاعل بحسب [illegible] تفاوت القوى على المعاوقة او على التحريك مع الحكم الصغير والكبير
بعد ازديادها حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت مع معاوقته او تحريكه نصف مع معاوقة الكبير ومقدار [illegible]
لئلا يلزم ان يكون حركة القسرية نصف حركة الكبير وحركة الطبيعة نصفها ممنوع لجواز ان يكون النفي من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة [illegible]
تتمة مزيد بيان لاستحالة الدور والتسلسل
ومما يتفرع عليه ان العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية والاشنع ان يعرض
العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متباينة [illegible] ان كانا [illegible] ان كانت فوق [illegible]
التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه [illegible] لاستحالة وجه [illegible] استلزام ان الشيء اذا كان علة لاخر
كان متقدما عليه واذا كان ذلك الاخر علة له كان متقدما على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على
نفسه ويلزمه كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة [illegible]
او التوقف [illegible] الاحتياج [illegible] لا تعقل الا بين [illegible] بان [illegible] الوجوب وعلتها الامكان والكل [illegible]
لان التعليل لاعتبار [illegible] فان قيل ان المتقدم على الشيء المتقدم بالزمان فهو لازم في العلم او بالعلية [illegible]
المعنى انا لا نقول ان الشيء المتقدم على نفسه بالعلية [illegible] الا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا
وجد فوجد [illegible] هو اللازم من كون الشيء علة [illegible] ما لم يوجد العلم لم يوجد المعلول [illegible] ان يصح ان يقال وجد حركة
اليد فوجد حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجد حركة الخاتم فوجد حركة اليد [illegible] استحالة ذلك بالنظر الى الشيء
فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه [illegible] سند المنع وجهان ان الاحتياج الى
ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة التوقف للشيء كافية في كونه من غير احتياج الى التعليل [illegible] كتوقف الشيء على علته
القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بما هو علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري [illegible] [illegible] ما لم يوجد
العلم البعيد للشيء لم يوجد العلم القريبة وما لم يوجد العلم القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد العلة لم يوجد ذلك [illegible]
معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجد القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون [illegible]
لو جاز مع انا نظام الاستحالة [illegible] وجود المعلول [illegible] وجود العلل [illegible] الدور [illegible] يتوقف الشيء على
ما يتوقف عليه واما التسلسل فاحتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من
ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء [illegible] جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من احاده [illegible]
منها [illegible] الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الوجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بانعدام شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقارها الى اجزائها الممكنة ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فهي جملة [illegible] الموجود
الممكن بنيته على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتبار
لا تحقق في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير
وجودات الاجزاء [illegible] بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون جسما متباينا كالاحاد [illegible] من الرجال
[illegible] صورة متنوعة [illegible] من العناصر [illegible] الابد [illegible] اجتماعه كالسرير من الخشب [illegible]
الجملة موجود ممكن [illegible] بالاستقلال [illegible] [illegible] منها [illegible] الاستقلال بكون
الشيء علة بنفسه والعلة لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى للاستقلال الموجد الا استغنائه
عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وسقط الى سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج [illegible]
جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يلحق ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول

واجراء الكلام في الموثر المستقل بالايجاد ويلزم التخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول
[illegible] اخر وما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها للمجموع السلسلة العلة التامة
فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لان العلة التامة للمركب لا يجب تقدمها اذ من
جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل يلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكون هذا [illegible] فقلنا ممنوع لما لم
[illegible] يكون نفس ذاتها سواء ثم جزئها او لم [illegible] وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة
وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل
ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى
الواجب فلا نم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب وهذا الاجمال
منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه
تعدد الواجب معلوليته للواجب وجميع المؤثر [illegible] ان علة الكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة البعض من الاجزاء
لا يرتفع [illegible] ان المراد بالعلة الفاعلية المستقل بالايجاد [illegible] بالجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء
[illegible] الخارج عنها الا واجبا واما ما لزم من استقلال العلة ان يوجد الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء اخر بل لخارج خاصة وهو معنى
الانقطاع ولا يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله بحسب المعنى كما استقلال [illegible] لو كان الموجد لبعض
الاجزاء شيئا اخر يتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف الجملة المركبة من الواجب والممكنات فانه
[illegible] مستقل بايجاد بعض اجزائه الذي هو موجود [illegible] غني عن [illegible] واما السرير فعلته المستقل الذي هو النجار وحده
[illegible] الجملة للعدم العلة بان العلة المستقلة المركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتبار [illegible] انه احال [illegible] انما
[illegible] السرير [illegible] اجتماعه [illegible] وهذا بطلان المركب [illegible] اجزائه [illegible]
على علته وهو ظاهر وان [illegible] لزوم [illegible] المعلول [illegible] ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة للكل جزء يلزم عدم المعلول
على الكل جزء من المركب [illegible] نفسها [illegible] بكل جزء معلولا لها [illegible] [illegible] علة المستقل بالايجاد [illegible] ان يراد انها
المركب من الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا متعددة الاجزاء بحيث كل جزء عنها [illegible]
[illegible] ما يجوز ان [illegible] هذا التعين من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها الا ان اجزائها
[illegible] عنها الا المعلول المحض [illegible] الكل [illegible] العلل المتقدم عليها [illegible] من الكل منها معروض العلية والمعلولية
[illegible] المجموع ما قبل المعلول الاخير [illegible] ما بعد المعلول [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] منها جزء منها والا لزم من [illegible] السلسلة [illegible] جزء من السلسلة تحقق
ما بعد المعلول المحض [illegible] بان علة المجموع الذي قبل ما فوق من المعلول [illegible] فان قيل المجموع الذي هو العلة [illegible]
[illegible] من [illegible] العلل [illegible] علة مستقلة بايجاد السلسلة الا انه حكم يحتاج الى [illegible] المجموع [illegible] الى النهاية فان قيل
الاستقلال [illegible] معناه عدم الافتقار الى ما يعاون علة خارج [illegible] ان علة [illegible] مجموع [illegible] فلا يوجد السلسلة
[illegible] ان لا دخل للمعلول [illegible] الى الحاجة فان قيل [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] على ما ذكر [illegible] هذا المنع [illegible] ممتنع اذ ليس [illegible] معلول [illegible] مجموع [illegible] داخل [illegible] الخارج
من الاستناد [illegible] الا [illegible] [illegible] ان تكون [illegible] واحد او [illegible]
[illegible] لكونها [illegible] [illegible] العدم او لو [illegible] الاجزاء ولان [illegible] الاولى [illegible] فان قيل [illegible]
[illegible] بايجاد الجملة [illegible] الذي هو ما قبل المعلول [illegible] [illegible] العلة الا [illegible] من الاجزاء

وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم انحصار الكل المفروض الى الجملة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الاحاد المعللة لكل منها بعلة وهو ممنوع كيف لا وهو مجرد اعتبار عقلي لا يوجد الا بوجود [illegible]
الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما قالوا ان وجودات الاحاد غير وجود الكل [illegible]
خال عن التحصيل
الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه المعول كل ما يدل على تناهيه انه لو وجد
سلسلة غير متناهية فلنفرض جملة تنقص من طرفها المتناهي واحدة فتحصل جملتان احديهما من المعلول الاخير والثانية من
جزء لم ينقص منها فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا بد
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد على
الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه. واعترض بوجوه احدها النقض
الاجمالي بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية
فيجري فيها ما ذكر وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل والناقص منه بواحد
وبنا فيها ما عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلتين من هذه الدورة واخرى من
الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيها النقض التفصيلي بان احدى الجملتين اذا كانت تنقص من الاخرى لزم
انقطاعها بان لا يحصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف اثنين مرارا غير متناهية مع انهما
الاتفاق ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات

الطائفة
لتطبيق الاحاد الغير المتناهية في المقدورات بعينها ودورات زحل وغيره من دورات القمر مع انها عند
[illegible] والاعتراض بانا لا نسلم انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان
[illegible] لكونه متساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة
[illegible] نقصان الشيء من جانبها المتناهي والاستحالة ذلك في الزائد والناقص بمعنى [illegible]
التناهي كون لا عدد واحد منهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين المتناهي وان المعنى من احدهما
الوقوف وهذا ليس للمنع بعض الفروق التي كل جملتين اما متساويان او متفاوتان
التفاوت وان الناقص يلزمها الانقطاع وهي الفروض يختص الحكم اما عند يا فيما دخلت
الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات
فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا تدخل الوجود من المعدودات الا ما في
متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد الا ويكون وراءه
او معلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودا معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة
الابعاد وطبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا الاجسام بوجه واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها
لعدم كونها غير مرتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها اجيب
المدلول عنها فيما معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عدا ما اما عندنا فنظرا
الى ان ما لا يجتمع في الوجود لا يقع فيه التطبيق الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف
ما في الخارج فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع ونعني به الانقطاع واما عندهم فنظرا
الى ان التطبيق يحب نفس الامر انما يتصور فيما له وجود مرتب ليوجد بازاء جزء من
جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل
الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى
في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات
المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط
ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة فضلا عما عداها لانه لا يستطيع
العقل الى ذلك الا فيما يتناهى من الزمان
الثالث لما استلزم الوجود الثالث لو لم
ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجيء او
معلول ولو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمعدوم حق لان معنا انهما بحيث
اذا وجد احدهما من العلية او المعلولية في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير
يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية
بلا علية فان حصل للتكافؤ المعلول المعلول المحقق علة المعلول الذي فوقه بلا واسطة
العلية المحققة فليس كذلك ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهو المدعى

نسوب العلة المحوجة والتقوم من التغير منها الاستدلال اعتبار بان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلة والمعلول
اللزوم ان كل علة من السلسلة هو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول
الاخير وما منها نا حد [illegible] من العليات التي [illegible] السلسلة واخرى من المعلولات [illegible]
فان اريد احادا احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلة والمعلول لان معنى التكافؤ ان يكون [illegible]
معلولا [illegible] كما في المعلول الاخير [illegible] لان [illegible] السلسلة الى [illegible]
الرابع نعقل   الوجه الرابع انا نعقل المعلول المحض من السلسلة المفروضة [illegible]
من الاحاد التي [illegible] باعتبار [illegible] العلة والمعلول لان التي من حيث [illegible] مغاير له
ان معلول [illegible] متغايران بالاعتبار احدهما العلة والاخرى المعلولات [illegible]
[illegible] وصف العلة ضرورة سبق العلة على المعلول بان كل علة [illegible] على معلول
[illegible] المعلول علتها المتقدمة عليها [illegible] المعلول الاخير لعدم كونه [illegible]
علة [illegible] معلولا [illegible] العلل [illegible] والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة [illegible]
الخامس   الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات [illegible] انقطاع التسلسل
[illegible] زوج [illegible] واحد [illegible] فيكون زوجا والا فيكون
[illegible] وكل عدد [illegible] فرد [illegible] من زوج
[illegible] الواحد [illegible] ما [illegible] الانتهى [illegible]
لو كان [illegible] الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي [illegible]
[illegible] عدد [illegible] فيكون متناهيا [illegible]
السادس   الوجه السادس ان ما بين المعلول الاخير وكل من علله [illegible]
[illegible] السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين [illegible] السلسلة [illegible]
المتناهي الا بواحد [illegible] لا يزيد على [illegible]
[illegible] على [illegible] المتناهي [illegible] وكل جزء من الاجزاء [illegible]
من قولنا [illegible] المتناهي [illegible] المبدا [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible]
[illegible] متناهيا [illegible] السلسلة [illegible]
[illegible] ان المتالف [illegible] الاعداد [illegible] متناهيا [illegible]
من المتالف [illegible] الاحاد [illegible]
متناهيه [illegible] ومن [illegible] الوهم [illegible] الاستدلال [illegible] الحكم [illegible] المتناهي
على سوى [illegible]
السابع   الوجه السابع [illegible] سلسلة [illegible]

سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها محيطا ومساعد [illegible] على الوف فصل [illegible] الوف الموجودة فيها
امثالا ان يكون مساويا لعدد احادها او اكثر وهو كاذب [illegible] الا [illegible] الاحاد [illegible] ان يكون الف [illegible] على [illegible] الوف فان
[illegible] ان [illegible] الف من الاحاد [illegible] احد [illegible] الف [illegible] ان يكون [illegible] لان [illegible] الاحاد
[illegible] على [illegible] احدها [illegible] الالوف [illegible] الاخرى [illegible] الزائد [illegible] الوف اما التي
ان يكون [illegible] المتناهي او [illegible] المتناهي [illegible] العدد [illegible] السلسلة [illegible] وان كانت السلسلة [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] الالوف [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] على الالوف [illegible]
[illegible] الالوف [illegible] السلسلة [illegible] مجموع الاحاد [illegible] الالوف [illegible]
[illegible] الاعداد والاحاد [illegible] الزائد على [illegible] الالوف [illegible]
[illegible] المتناهي [illegible] السلسلة [illegible] الالوف [illegible]
[illegible] الالوف [illegible] السلسلة [illegible]
[illegible] المتناهي [illegible] او اكثر [illegible] التساوي [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] المتناهي [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] التساوي [illegible]
[illegible] المتناهي [illegible]
[illegible] للصورة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] المادة عن الفاعل [illegible] من الصورة [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الى الصورة [illegible] الصورة [illegible] الصورة
[illegible] الصورة [illegible] بالعدد [illegible] المادة [illegible] بالعدد [illegible]
الصورة [illegible] الصورة [illegible] المادة [illegible]
الى المادة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة المطلقة [illegible] المادة [illegible]
[illegible]
[illegible] المجموع [illegible] واحد [illegible] الصورة الجسمية والنوعية
[illegible] الصورة الجسمية الى الصورة النوعية [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الصورة والمادة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] والمادة [illegible] الاخرى [illegible]
الصورة والمادة [illegible] المركبات [illegible]
الصورة [illegible] الامام [illegible]
[illegible] الامام على [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] واجاب الامام [illegible] الصورة [illegible] المركب [illegible]

البهيئة السمع مثلا توحد ذلك السيف بخلاف فساد النحص فانها لا توجب بل لا تكون بعضها مما في ليس [illegible] والصوت
في الحجر ليست بعضها الصوت الحالة في الحديد بل سوتهما وهذا مشعر بان المراد بالصوت هي المركبات [illegible]
ايضا الحجر الذي يحصل المركب بالفعل والا التقسيم لا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للاكبر من المجموع الذي هو [illegible]
التي هي الهيئة فيكون كل منهما ذا [illegible] ووجود [illegible] بالقوة ومع الكل بالفعل
واما غاية الشي [illegible]
بمال عليه الغاية فقالوا انما نستعمله في كون المتاخر على الشي علة لتقدمه كون غاية الشي علة له ان ذلك الشي بعينه وجود
العيني الى وجودها العقلي [illegible] انه يحتاج الى علية العلة ومن ثم [illegible] يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان
ما لم يتصور غاية ما لا يفعل [illegible] الغاية لم يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية مما مبيتها اي صورتها الذهنية علة لفاعلية
الفاعل وباشتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو ماله الغاية فان الشي [illegible]
فيوجد لم يوجد [illegible] وللقوم عبارة اخرى هي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول
وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا للفعل كما في افعال الله تعالى [illegible]
وقد لا يكون مقصود الفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز من حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار [illegible]
[illegible] الوصول الى الارض بهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا
[illegible]

[illegible] الاعراض [illegible]
الكلام في تقسيم الموجود [illegible] الى بيان اقسام الاعراض [illegible]
وان كان [illegible] حادث والعدم [illegible] الواجب [illegible] فالموجود ان لم يكن [illegible] بالعلم [illegible]
[illegible] اقسام [illegible] حدوث العالم والحادث [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] العرض [illegible]
[illegible]

[illegible] الاعيان كانت لا [illegible] وجود العرض
[illegible] الى [illegible]
[illegible] موجود بالتمام [illegible]
[illegible] السواد [illegible]
[illegible]
واما [illegible] الكيف والاين والمتى
والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل [illegible]
[illegible] اثبات كونها [illegible] او اكثر وان كل ما ذكره [illegible]
[illegible] كان هذا الكلام [illegible] ذكر في المواقف [illegible] على الحصر بان
العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج [illegible] عرض
[illegible] فالملك [illegible] فالاين واما نسبة [illegible] فالمضاف [illegible]
والنسبة [illegible] ان يفعل [illegible] ان ينفعل وان كان
[illegible] العرض [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستقراء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] والجوهر [illegible]
على ان كلا منها جنس لما تحته [illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] للجوهر والعرض [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible]
[illegible] العرض [illegible] للموضوع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكلام في [illegible] الموضوع [illegible]

ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده لما احتاج اتصافه بالوجود الى
كحيوانيه الانسان ولونه كسواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع ان
بالالزام لا يكفي الاحد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا
بل معناه ان حقيقته انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وبداهة
ماهية من مقولات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يقيد لما هو المطلوب لجواز
ان يكون للتسعة او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا يعقل سوى بالاستقراء وذهب بعضهم
ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال ان لم يتصور ثباته
لذاته فحركة والا حصر بعد لذاته عن الرجحان فانه لا يتصور ثباته بسبب له معنى الحركة فهو
وان تصور ثباته لذاته ~~لذاته~~ فهو اما الكم او الكيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة هي الاين من مقولة
الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي
واما الحركة في الكم والكيف فلا انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان
ينفعل لانه يشكل بان الحركة موجودة ربما يدعي كونها محسوسة وان تعقل المسافة
ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات
والسطح لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان الشيء من الماهيات الممكنة التي
بها العقل لا يخرج عنها ولا يكون شيء احدها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة
فاجيب بمنع ... الاولى انها من الامور العدمية كالعمى والجهل والجهل اما
للامور الموجودة فاعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات
وضع على ما مر لكنا انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا
علمها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجان عنها الثالث الالتزام انها
خارجان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية
لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي
وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال وان الاشكال انما يرد لو ثبت
كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد من اقامة البرهان على انها هي الطبائع النوعية دون الجنسية
الوجود والوجوب والامكان بمعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه
ليس بجوهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال
تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه
من معنى النسبة ولا من غيره ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست

وكذا

اجمالا بماله وقد قال رئيسنا واتباعه ان المعاني المعقولة التي تعم جميع المعقولات
ولا زمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ الوحدة والتعقل
الماهيات كالوحدة والنقطة ومثال ذلك مما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح
ذكرها من الحصر فان قيل الحصر انما هو للمعاني الخارجية ومن اعتبار يعقله فلا حاجة الى
ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل
واما صفات الباري مع انها لا تقدح في الحصر ان كانت ممكنة هو داخل تحت شيء
من المقولات العشر اجمالا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم
الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة بمعنى انه ممكن لا محدث بل واجب لذاته ولا
جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه
قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض
على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على حكم الضروري او
يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا
المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه قد يبين بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله
مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد وهو تشخص ذلك العرض وبينه
عكس ان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا
وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم
بهذا المحل غير السواد القائم بذلك بجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد
يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالعرض كما نقل عن الشيخ
ان ابن سينا ومن تبعهم انتقال عرض حادث الى محل بمنزلة انتقال الجسم الى مكان آخر وقيام العرض الواحد بمحلين وجوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان العرض قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين ولا حاجة الى
الى بعد ذلك من الاضافات المتحققة في اثنين بخلاف مثل الاب والابن فان قيام الابوة والبنوة
بالاب وفي الابن وردنا بانا نعلم ان الواحد بالشخص قائم بالقرب بل القائم بكل منها فرد مغاير للقائم بالآخر
عائد لامرين لها وانما الاتحاد بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات
المتماثلة مثل الاخوة والبنوة فان معنى القائم بهذا التالي القائم بذاك في غاية الظهور وجوزه
ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بجوهرين فيمتنع بالضرورة جوهر حتى انه اذا التصق
اجزاء الجسم كان بين كل جوهرين تأليف مغاير للتاليف القائم بجوهرين آخرين احدهما الاول فلان عن انفكاك
اجزاء الجسم لا بد ان يكون لتأليف ولئن سلمنا ان التأليف انما يحصل عند اجتماعهما وصيرورتهما جسما امر
فلا يلزم ان يقوم بهما اذ قيامه انما يكون ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب امر كارادة الفاعل
عن سائل

وامتناع قيام التاليف بالجوهر هو عرض

الجبار واما الكلام فلانه لو قام بالجوهر جزئين بالتاليف فلا انعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام
الكل اذا انعدام للكل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي هو بعينه التاليف القائم بالكل لم لا يجوز ان ينعدم ذلك
ويحدث مقدار ما بقي مثل قيام العرض الواحد بالكثير مما قاله الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بالسطح والعمى ببنية متجزية الى الاعضاء لمجموع اجزاء فلما
للسانع ان يقول ليكن العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل لا جزاء ان يكون العرض الواحد قائما بالمجموع
مستتبعا لقيام الاجتماع بالاجتماع محلا واحدا له كما في مثل الصور والظاهر ان مراده انه اذا انتم القائم
هذا المعنى الا انه لم يجوز القائم بما فوق الاثنين كان لهم لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء
من الاجتماع وكانه يدعي العلم ببقاء التاليف دون زوال بالتاليف وحدوث اخر
اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى اخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل
هو ان وجوده في نفسه وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه لما يوجد فيما جاوز
العالم كحرارة او المسك من الرائحة وكون النار يتحول باشتعال الكبريت يحدوده بما دام الفاعل المختار
عند ما وبحصول الاستعداد للمحل بالافاضة عليه من المبدأ عندهم وادعى ما ذكر في كلام القوم من
الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض فهو متميز بالذات ضرورة انه من خواص
الجوهر والاسم من غير التحيز بالذات تسلسل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية الى الحصول في
حيز بعد الحصول في حيز اخر بمعنى الحدوث لمعنى المعاني هذا انه سكون وورد بان كون الانتقال عبارة عن الحركة
في الكم بعد الحصول في حيز اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد
الحصول في موضوع اخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض ليس لذاته لما
ولا لازم لذاته لامتناع الماهية في تشخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض
والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما
عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح لا مع
ولا لهويته على ما اورد صاحب المواقف من سند المنع لظهور ان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس متقدما على التشخص ليكون علة له
فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله فلما ينقل الكلام الى
علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع
تعلق بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل وورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز
ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التشخص خاصة سيما اذا كان مختارا او موجبا مر الثالث ان العرض محتاج
الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون معينا او ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين
فلزوم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب

وردّ بان المعنى يمنع ما سوى ذلك كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز لكن لا يمتنع انتقاله عنه وهو انه
للعنق بمعناه ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه والاورد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجح
نفوذهم انه محل معين يتحقق التشخص فيه من الذي شرط التشخص الا بعين محل بلوم عدم الرابع
انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان كلا
استقرار وثبات قبل الانتقال او بعد الانتقال الى محل اخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل
فيصل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد بان المعنى انتقال الجسم من حيز الى حيز
بان حالة الانتقال اما ان يكون في المكان المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما وانكر بطلانه كونه فيما هو حيز انكم
تعلموا ان في انتقاله في حيز بالكلية بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه ونتكلم في الانتقال
الى هذا المحل الى ما يحتاج الى حال الانتقال او ينتهي الى حيز لا يتجزى بما ذكرنا لا يمتنع انتقال العرض
الذي يكون في الجوهر الفرد
جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني وهو ان العرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر يكون
التسلسل الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال وان الكل اذا ملكه
في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل هو اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم
لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات
عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز بالذات سلمنا ذلك لكن قيام العرض الى الجوهر بما لا
ينافي انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون اختصاص الناعت ببعض الاعراض بان يكون عرض بعينه مراع
لعرض لا للجوهر الذي هو الاشياء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت
حقيقة بهذه الاعراض ليس الجسم ولهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان
النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم
ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعموا ان كلا من الوحدة
والوحدة عرض قائم بمحله فوصف العرض بالوحدة يكون قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بالعرض ذا
بان مثل النقطة والخط عدمي لو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة
على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطوء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها
بل الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس
لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون

دون العوضات [illegible] بتمام الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب اضافتها الى حركة اخرى يبلغ المسافة المعينة في زمان
اطول او اكثر وهذا التخلف باختلاف الاضافات فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض
هو الحركة واخرى هو السرعة او البطوء واما الوحدة والوجود فيجيء [illegible] الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي
وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات [illegible] او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة
فجعلهما من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يعول عليه المحصلون فان من شان العرض ان لا يتقوم
[illegible] الى المحل [illegible] عنه المحل
[illegible] المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض
لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد
الامثال [illegible] وبقاء الجوهر مشروط بالعرض [illegible] الى [illegible] الى المؤثر مع ان علة
[illegible] الامكان [illegible] منهم [illegible] الاول ان العرض [illegible]
[illegible] عرض [illegible] اقول [illegible]
ليست [illegible] السمات [illegible] وبعد امر عارض [illegible]
او [illegible] اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى [illegible] يلزم [illegible] الى المحل [illegible]
لان الدوام هو البقاء وان [illegible] من [illegible] والعموم بالذات [illegible] ان [illegible]
البقاء [illegible] فانه معلوم ان [illegible] فناء المحل [illegible] لا يتعلق ببقائه [illegible]
[illegible] العرض في [illegible] بما [illegible] عدم الدوام [illegible] عدم البقاء زمانين [illegible]
[illegible] المعنى [illegible] هذا المعنى [illegible] ولان بقاء [illegible]
مع فناء المحل [illegible] ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل [illegible] امكان بقائه
[illegible] لو كان [illegible] البقاء [illegible] والتحقيق [illegible] الجوهر
العرض بالعرض [illegible] فان البقاء عبارة عن [illegible] الوجود وانتسابه الى الزمان
الثاني والثالث [illegible] اللازم [illegible] البرهان على امتناع بقاء العرض
العرض [illegible] زواله [illegible] البطلان [illegible] زوال بعد
البقاء [illegible] الى سبب [illegible]
عدمه [illegible] زوال شرط من شرائط الوجود فيفضل الكلام الى زوال ذلك الشرط
وتسلسل [illegible] بزوال شرط [illegible] ضده [illegible] الجوهر [illegible] الروم
الدور [illegible] احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر [illegible]
الآخر على طريانه كان دورا [illegible] المتضادين [illegible]
للباقي ليس اولى من دفع الباقي [illegible] بل الدفع [illegible] من الرفع [illegible]
ثبات [illegible] فعلى [illegible] مع شرط حادث فمعلوم [illegible]
[illegible] العدم [illegible] القلب [illegible]

بالاتحاد

لانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون باقية [illegible] جاز عدمها [illegible] ما ذكروه فيه بالمنافية في بقائها
كما نسب الى النظام [illegible] الى الكرامية وبعض الفلاسفة [illegible] بان الاول
[illegible] بانه [illegible] عند المعتزلة بان زوال [illegible] يكون بان يخلق [illegible]
[illegible] البقاء [illegible] العرض [illegible] البقاء [illegible]
بالعرض [illegible] بان [illegible] العرض بان لا [illegible] العرض
[illegible] العرض [illegible] البقاء [illegible] شرط البقاء فان [illegible] العرض
بالعرض [illegible] العرض بالمعدوم [illegible] المعدوم فان
كان [illegible] العرض وان كان [illegible] حال الوجود [illegible] العرض
[illegible] الوجود [illegible] من زوال شرط او طريان ضد
او [illegible] ما ذكروا [illegible] بان ابطال [illegible]
[illegible] الاول [illegible] لو كان زوال [illegible] الوجود [illegible]
لو اقتضى [illegible] العدم [illegible] بعض الاحوال [illegible] البقاء فلا
[illegible] الوجود [illegible] بعض الاوقات للزوال [illegible] شرط
[illegible] الثالث [illegible] انه لو كان زواله بزوال شرط لزم [illegible]
[illegible] ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود [illegible]
[illegible] الى ان [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الشرط [illegible] بزوال شرط [illegible] لزوال [illegible] الضد
[illegible] الدور [illegible] الاول [illegible] على زوال
الآخر [illegible] الى [illegible] الزوال [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الزوم ممنوع وان [illegible]
[illegible] من اجزاء [illegible] الآخر [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] الضد على المجاور [illegible]
على المحل وزوال الباقي [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] السبب [illegible] الباقي [illegible] المتضاد
[illegible] العدم [illegible] وهو حادث [illegible] والفاعل الذي
[illegible] العدم [illegible] العرض [illegible]

بحركة فصل الامعي ان يعقل عدمه ولكن لو تبدل شبهه صباح بقاء الاعراض على
الاطلاق وان كان موهما للاشاعرة وعليه بني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض
الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والملكات
وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك
وان كان ذاك بطريق فكذا هذا وليس السعورية ببقاء الاعراض على محل المناسب اولى على بقاء
الاجسام حتى يرد الاعراض بان الاحتمال للتجدد على الاستمرار قد يشابه الاعراض واما
كما ان المصنوعة من الانبوب وبان القياس على الكيفيات بمسلم الاجامع والاعلى انه لما جاز حدوث
العرض عن الزمان الثاني مع حكم القدم جميع ولو اولى لا امتنوع بعد حسنه الكم
الملازم وحصر الملزوم كما ان الصورة بقاء الاجسام ليس على المناسبة اولى الاستبدال
تامر لولا تنطل الموت والعطوحة ثبات على ان الحسي شاهد على استمرار وجود الحيوان الى الموت
على ... لها كمولدوان يكون الحس تجدد الامثال على الاستمرار في الموت تقطاعه
وههنا حصلنا احكامه الكلية والبرهان والمكان من الاحكام الكلية
بمعان احكامها خواصها وفي مطالب الاول قبول القسمة لذاته حتى ان عرض الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذكر بان تفرض فيه شيء غير شيء وعلى
الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل الا ... بعد ان كان متحدا واحدا والجمهور
عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو ما يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيأتي الثانية قبول
المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او اكثر او ازيد
او انقص منه ... الاول لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية
الى كم آخر ان يكون عدد الاجزاء ... على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول التعاقب
المساواة وهذان يكون فيهما ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار والا فعضو
اللامساواة ... الزمان يستعمل ... على ... الثالث فعلوم ان قبول القسمة اي
كما في الكم المتصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان
السنة تعد بالشهور والشهور بالايام والايام بالساعات وكذا الذراع تعد بالقبضات
والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان

جميع

ان جميع المباحث التي تصلح لتعريف الكم بها الا الاول لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس فيمكن مع الجهل بحقيقتها ان يعرف
الا بالعقل فيفيد تعريف ذكر المعقول بهذا المحسوس والثانية ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل
والمنفصل فلا يشمل التعريف فلا ينعكس وارى انه من ذلك على ان قبول المنقسم ... عن امكان حصوله
من حيث حصولها بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
الاعم من ذلك ... امكان ... شيء ... اخفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان
قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما او مع
المواضع انه كما اخذ القسمة الانفكاكية فهو كما قال الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة
الانفكاكية يستحيل وجودها في المقدار اذ عند هابطل المقدار وكذا ... مقدار ان آخران نعم المقدار
في الثاني بمعنى الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار والا لبطل المقدار عند حصول
الانقسام كالحركة تبقى الجسم المستعد الشيء الا ان يبقى معه
والمنفصل من احكام الكم انقسامه
الى المتصل والمنفصل لان المتصل اما ما لا يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني
المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يحصل من الوحدات بالذات والامعني للعدد سوى ذلك وعلى ما
تنصب بذلك بكونه معروضا للعدد تكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي يوهم انه كم منفصل
على ما سيجيء تحقيقه كالحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح
وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط مقدار واحد الجسم المتحيز في جهة والسطح امتداد كذلك لكن في جهة
واحدة لكن ان تعارضها بحركة اخرى قائمة عليها حتى يكون بينهما زوايا قائمة والمتمكن مع ذلك ان يعين الحركة
التحريكية بلا جهات و جسمه لكنه يحيط في الجهات فيما يحيط بالسطح الواحد كالمحقق والسطوح لها باعتبار
كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل منفعل كما في الشمعة فعلا بين السطوح السيئة المربع حيز محيط
هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب
السطح الواحد المحيط ثخنا باعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة
كم متصل ان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الحركة فانها اذا
قسمت الى اثنين فالثالث لم يكن هناك حد مشترك وان عين اخذتم الحد للاشتراك ان كان الباقي اربعة الاجزاء والا
اخذ واحد خارج صارت الحركة
ويختص بعض ان الجسم التعليمي يمكن ان يتحمل شرط ان لا يكون
معه غير حتى ان اصحاب الملاء جوزوا وجود بعد خال عن جميع الجهات واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك
والا لكن يتحمل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق

ومن الملازم من جملة الكم

كما أن حدا من جهة الطول والعرض أن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتحلل
جسما لا سطحا او خطا فقط وسر ذلك ان الامكان اخيرا لا برهان اذا حللنا مجموع الابعاد الثلاث
من غير التفات الى الاخر فان كان مجموع ابعاده كان ذلك المتحلل جسما تعليميا ويسمى بالسطح فاذا حللناه
التفات الى الجسم فان سمي تعليميا وسمي بالخط فاذا حللناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها
كان خطا تعليميا
ومن الكم ما يعرض الكم بما يعرض للجسم ينقسم الى الذاتي والعرضي لان حصوله الى
ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم
او حالا فيه كالشكل والزاوية في كم كالبياض للجسم ومتعلقا لمحله كالقوى التي تتصف بتناهي آثارها ولا تناهيها والكم
بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل
الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والعلو والفوق بينهما ان يعقل تلك من الزيادة والنقصان الا يكون الا بالقياس بالعرض
الى الغير بخلاف الكثرة والقلة والعلو والفوق بينهما وبين الشدة ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد
اعني ان اشارة الى مثل ما كان مع الزيادة كان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد
السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بعدد من
غاية الخلاف والاتحاد في الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف والاتحاد للموضوع والا
كلامها بل بالاخر ومقبول له
ولا تنافي بعض ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض
كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي
مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر وهي العرضية كالحركة فانها كم بالعرض
من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا تنقسم بانقسامه فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة
القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا يقال سار كذا فان الحركة الى
نصف المسافة او على نصف الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا
تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة بزمان اسرع منه في زمان وقد تعرض الكم المنفصل للكم
المتصل الغير القار بالذات او بالعرض كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
والمقدار قد يوجد بنفسه انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس هذه الابعاد الثلاثة على ما مر
فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا والطول الامتدادين والبعد المأخوذ من راس
الانسان الى قدمه ومن الحيوان الى ذنبه ومن مركز العالم الى محيطه وبالعرض البعد المفروض بالعمق
ثانيا او اقصر الامتدادين او البعد الذي اخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا والمحيط
المحصور من اعلى الشيء الى اسفله او ما بين ظهر الحيوان وبطنه وعلى هذا يكون كميات محضة بل ما هو مع
اضافات والمراد التي سلبها من الامتدادات كما يقال مبدأ الى خطوط ولكن ليس بخطوط وهذا السطح غير سطح ذلك
ليس بعرض
وانكر المتكلمون هذا اشهر خلافهم المتكلمين وجود الكميات على الاطلاق اما العدد
فلما عرفت من ان الوحدة والكثرة وكانه عين على نفي الوجود الذهني واما الفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات

العنصرية بل من الامتدادات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم مؤلف
من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس ومن ثم لا يتصل الربع للمفاصل والمقاطع والمجموع من
مؤلفا على سمت واحد يسمى الخط وما امتد منه نصف بالطول وعلى سمتين يسمى السطح وما امتد يسمى
بالعرض والعمق والعلاقات رائع الى الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر بل امور
معتبرة في السطح بالنهاية او انقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط فلا يسمى الجسم التعليمي ويوسف
المحال من القدم بعدم مرجح لذلك على كون المقادير اعراضا لا اجزاء بين اجزاء الجسم انها
اجسام لانها فانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا بسيطا واحدا
ويجعل فيه تارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والتعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله
وينقص عرضه وتارة بالعكس واما نقصا ان ثبوت السطح للجسم يتوقف على نهايته ضرورة
ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يتوقف على برهان يدل عليه كما سيجيء بيان ان الابعاد
ملكيات السطح من اجزاء الجسم بالذات كذلك وثبوت الكرة للجسم يتوقف على حركتها الموضعية
التحدب بعضها الا انه لو كان مما يقطعها وثبوت كرة حول محور وعلى محيطها منطقة بين القطبين الدوائر
او يتوقف على تحيزها بالتحدب سطح مستدير مؤد بمحيط به قطعة مستديرة او ما يتوقف ثبوته للشيء
على الغير لا يكون بنفسه ولا جزء منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار
اليها بانها هيهنا او هناك والاشارة الى العدم محال واجيب بان الشيء الذي هو السطح للجسم التعليمي
معروض للخط للسطح ومعروض النقطة للخط لا يكون باعتبار التناهي ومنع ان الامتدادات الاخر
من جهة ما يعني نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يستلزم منه الا الامور الكونية
ان يكون موجودا مشروطا بالعدم او متصفا واحتج بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء
الجسم هو صفة زائدة على الغرض بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يتفرق ولكل منها اجتماع وافتراق
بعينه مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد امر زائد قائم بالجسم غير اجزاء الجسم
وبما يترتبها المجموع ولا دلالة لما ذكرتم عليه والا لم يوجب نفي الكرة الذي لا يتجزى وما ذكرتم من توقف
السطح والكرة على امر خارج عن الجسم ونحو ما يتوقف عليه الجسم ينتزع كونها امورا مخارجة الى ما ذكرناه
جمعها عندنا الجواهر الفردة التي على وضع وترتيب مخصوص بان يتركب على الطول من غير عمق او عرض
او على الطول والعرض من غير توقف والتوقف على الغير هو الكون والترتيب المخصوص وما ذكر
من كونها ذوات اوضاع يحقق الاشارة اليها هي نفس الجواهر الفردة المرتبة ترتيبا مخصوصا
والنهايات اعدام وانقطاعات يعني انه ليس بعد تلك الجواهر جواهر اخر
احتج المتكلمون على نفي وجود الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للتقدم

بانه لو وجد لكان بعض اجزائه [illegible] بانه ليس جزءا منها اذ الذات مجتمع الاجزاء بحسب [illegible] ان
حادثا بعد العدم لانه لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا منصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعد
زمانه ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم منهما او امكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان
زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض [illegible]
الى اخره من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد
مفهومهما من غير احتياج الى عارض يعرض حتى يلزم تقدما زمانيا فلا استحالة وان اشترط كون كل
من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا
وجود للاول وهو ظاهر وكذا الثاني لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع
اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم ونقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا ويلزم
جزء فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو مستلزم لتركب الحركة المنطبقة على المسافة التي
هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل [illegible]
بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون للحركة [illegible] لا وجود
للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر [illegible] الذي لا يتجزى مع ان وجود
معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى
ولا تحقيقا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على [illegible] من اول المسافة الى اخرها
وهو ليس يتجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر [illegible] المذكور بخلاف الزمان فانه
منقسم لذاته وليس حاصلا من المبدا الى المنتهى للقطع بان [illegible] الحركة [illegible] حادثا
الان [illegible] واجيب [illegible] بانا لا نسلم انه لا وجود
للماضي والمستقبل من الزمان [illegible] ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا المستقبل الا
ما هو بصدد الكون [illegible] لا وجود في الماضي [illegible] فيلزم [illegible]
ولا في المستقبل وهو ظاهر [illegible] الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او
غير منقسم فيلزم [illegible] الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل [illegible] الموجود في احد [illegible]
اخص من مطلق الموجود [illegible] فان مطلق الموجود عام [illegible]
فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام [illegible] اقسام معدومة كل
منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص [illegible] الموجود
في الاقسام [illegible] لا يكون من الموجودات [illegible] الزمان [illegible] ولا يصدق
انه موجود في شيء [illegible] الزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في [illegible]

[illegible]

ان [illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible] موجود [illegible] وكانت موجودة
موجودة [illegible] للماضي [illegible] الزمان [illegible] الزمان الى الماضي والمستقبل
[illegible] الماضي والمستقبل ويجوز ان تكون كل منهما موجودا
[illegible] وان لم يوجد شيء [illegible] الوجود في الحال اما منقسم فيجتمع اجزاء
الزمان او غير منقسم فيلزم [illegible] منقسم ولا اجتماع [illegible] المقارنة والمعية [illegible] العدم [illegible]
البعض بالبعض او غير منقسم ولا اجزاء [illegible] بالفعل [illegible] قبل الاستدلال
الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان [illegible] العدم لا يكون
الا زمانيا لان المتاخر الذي مع [illegible] فمعلوم ان يكون للزمان زمان [illegible] العدم والمتاخر
[illegible] اذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو باطل لانه مركب [illegible]
[illegible] ان [illegible] العدم بعد الوجود [illegible] زمان
[illegible] الزمان [illegible] على [illegible] الزمان [illegible]
ما [illegible] العدم بعد الوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] على [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible]
[illegible] المسافة [illegible]
[illegible]
[illegible] المسافة [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
بالذات [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] بالزمان [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] المقدار [illegible]
[illegible] المقدار [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] السرعة والبطء [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] المقدار [illegible] المسافة [illegible]
الزمان [illegible] وجود الزمان [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] الزمان [illegible] بالزمان [illegible]
[illegible] الزمان موجود [illegible]
الحركات [illegible] البعض [illegible] البعض
[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible] مقدارا
[illegible] الوجه الثاني [illegible]
[illegible] وجود [illegible]
[illegible] العدم [illegible] العدم بعد [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]
[illegible] العدم [illegible] العدم [illegible]
[illegible] التسلسل [illegible] المراد بالزمان

فاذا الذي يكون وجود منه متعلق وجوده بعد تحقق لا يتصور مثله بعده ولا يحقق معلول سائر الاشياء يكون مثلا المطابعه
لكون الفعل وبعده لطابع لكون النعل حتى لو وجد الاب حتى يكون البعد وما يلتبع لكون الفعل [illegible]
بعده [illegible] غير الوجه [illegible] ما ذكره من الامكانات العامة للتعاقب ومن العلية المتقضية [illegible]
وجود [illegible] من المسافات العقلية دون الموجودات الحسية [illegible] الاعدام [illegible]
من العموم الى الاسى [illegible] على [illegible] الى الاسى [illegible] وان العلم [illegible]
ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا ان لا يسعد الا [illegible] ضرورى [illegible] العامه [illegible]
الى الاكتساب ولهذا [illegible] الى السنين والشهور والايام والساعات [illegible]
[illegible]

[illegible]

وانا نعلم ان [illegible] ذلك [illegible] وهو ممنوع [illegible] الشروق [illegible]
[illegible] ان الزمان لو كان مقدار الحركة [illegible]
[illegible] ان مقدار [illegible] المتغير [illegible] على العالم [illegible]
[illegible] على [illegible] التقدم والتاخر واما [illegible] الحركة موجودة [illegible]
[illegible]

بل المتغير الذي نسبة اليه المتغير ليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به المحقق الا انه اقتصر على بيان [illegible]

على ان نسبة المعية شيئين متغيرين في زمان واحد [illegible] الحركة اي المتحرك انما نسب الى الزمان بالحصول معه

وبعض المعية ان كانت نسبة [illegible] فهو الدهر وان كانت [illegible] السرمد [illegible]

[illegible]

ثم ان هذا النوع بعد ما علا الجون وايضا جميع الجلوس شاغل وعند البعض حكى الجلوس فاما ... كلامهم المتكلمين
وبعض الفلاسفة من هذا البحث معا ما ان الاختلاف في ان المكان هو السطح او البعد وبا نهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع
المقام الاول في تحقيق القائلين بكون المكان هو السطح بانه لا يتعقل منه الا البعد او السطح والاول
لوجوه الاول انه لو كان البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا ... فاعلها ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود
واستيلاء الامارات بحصول الساكن في السماء وتحصيل ... المكان بعد ما صار المكان ذا كل ... عليه وما فيه
له او ينقله ويجيء او يجري ذلك ... الاشارة الحسية واستقالة الجسم منه واليه ... الجسم من هذا المكان
الى ذلك ومن الاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والانقسام والانفصال الى غير ذلك
ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى الفلاسفة من بعضه وهو
باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان ويتسلسل الكلام اليه ويلزم
... الى نهاية وهو محال كما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة المتغيرة تكون من جنس البعد على
ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فعلوم ان يكون ... المكان في احكام جميع الامكنة تكون واحدا منها
وان لم يكون خارجا عنها تكون ظرفا ... وان لم يكن ... البعد الذي ... قابلا للحركة لزوم ان لا يكون جسم قابلا للحركة
ملزوم للبعد الثاني لقبول الحركة وملزوم منافي الذي ... التي ... ان المكان لو كان هو البعد وهو البعد
الذي هو مكان لان هذا معنى المتمكن ... واللازم باطل ... المعلوم ... الا بعد ... واحد
يستلزم اجتماع المثلين في ... البعدين في محل واحد هو المتمكن ... ويستلزم ارتفاع ... الامان عن البعد بهما تكون
مقدار البعد ... واحدا ... ان لا يكون ... ويكون المتمكن ... والمكان في المقدار ... الجوار
بعد ... في ذلك ... البعد ... بالابعاد ... ان البعد
في ... ما ... في النفوذ في البعد الذي هو المكان واما ... فلا
ثالثها ... البعد القائم بالجسم ... معنى حلول العرض في المحل ... بحيث ...
... ان الاشياء ... في المحل ويعرض لها الحلول فيه وليس الكلام ...
البعد القائم بالجسم ... البعد المفارق وان ... مطلق البعد فلا يمتنع
بقبول الحركة ... البعد المفارق ... المكان البعد ... ولا يكون اجتماعهما ... اجتماع المثلين
على ان ما ... البعدين في المتمكن ... اجتماع المثلين ... المتمكن
حجة البعد احتج القائلون بكون المكان بانه لو كان هو السطح لزم ... يحكم بديهة العقل
بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمع المدور اذا جعلناه ... كان السطح المحيط به الخ
افعال المحيط بالمدور واذا جعلنا المكعب ... كان السطح المحيط به ... المحيط بالمكعب ... الجسم
... اذا جعلناه في المكعب ... السطح المحيط به ... الجسم ومنها كون كل جسم
في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ... سطح الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء
عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع انه ساكن لا ... محركة ... ملزوم
لها ومنها حركة الحجر ... ان السطح المحيط به ... واحد

لا يبدل ويعدم بعدم المكان ... السكون لان تبدله لازم للحركة او بعضها ومنها ان المكان الذي خرج منه ...
... الهواء يلزم ... لان ... السطح المحيط ... ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم ... ان الاجزاء الساكنة
... لا يكون في سطح من الهواء لا ... السعة ... ما ... التفكك ومنها عدم ... الحكم بكون
الجسم ... ومعانى على انه ينتقل بجملته جسم ... ومنها انا ... حيثما الامانة ...
ان ... لا يكون جزء ومنها انا نعلم ان كلا من ... في جزء ... كل ... على سطح الفلك
المحيط ... من موضع الى موضع ... بالكلية ... اماراتا ... السكون بان المكان هو البعد لا السطح وان كان
... في ... بعض اللوازم ... مع ... بالاخرى
المقام الثاني في ... الخلاء
... انه عند من يجعله نفيا محضا ... سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل ... موجودا او موهوما ... البعد
... فلا يمتنع ... ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
... بينهما ما يماسهما ... المكان ... الاول ... تماس
... ان ... المتكلمين ... ان يكون بينهما جسم اصلا ... احدهما ... الاخر ... ان الارتفاع يلزم خلو الوسط
الذي هو سطح ... ان ... مع ... بعد المرور بالاطراف والمعدات اعني امكان ... الى الجسم
... رفع العليا من السفلى ... ان ... اجزاء ... وكون ... السطحين ... اجزاء ...
... في الوسط ... لا ... الخلو ... التفكك ...
... على اصولهم ... المباعدة ... اجزاء ...
ولو سلم امكان ... ارتفاع العليا من السفلى ... عندنا ...
زمانا وان ... حركة ... الحكم بان ...
الهواء ... الاطراف الى الوسط ... الزمان ... حركة ... الزمان ...
لو جعل الملزوم ... والاسم المطلوب ...
امكان الملزوم ... لا ... الارتفاع ...
... لم يكن الخلاء ... حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا ... الى مكان
... حركة ... المكان ...
... معلوم ... مكانه او ...
وصرون ... معلوم ... الجسم ...
... المتفاوتة في الصغر والكبر ... الجسم ... ان يكون الجسم ذا ...
... الاجزاء ... الجسم المتحرك ...
الجسم الشامل للمكان ... مكانه وان ... المكان ... الدور ...
... الى مكان ... ما ... لا يلزم خلو واما
الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام

ناسريا وتتعاقب الحركات لا الى نهاية ونقول ان السد ضرورى بنهاية الاجسام وبعض بينه الشروح بداية بحيث المكان
الذى يشغل فيه الجسم فانه اذا كان ابتق او يصير خلوا اما بانتقال جسم آخر اليه او يتخلى ما حوله من الاجسام بطريق
السيولة ووقع الخلاء فيعلم ان يكون المكان الذى ينتقل اليه الجسم ما خلا خلاء واما خلوا الجسم عنه فوقع خلاء بنقل
وبتعاقب الاجزاء فيحصل الجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة الشمع الى الجسم بهذا الفعل فكانوا بعضها على
ما يكون تمام الدليل واحسن ما يتعلق باستدلال الحلول لا تم لما يتأتى ما به تمام التقدم فى صعد ما له نهاية
ومع لا نسلم فى بعض هذا الشرط ولو سلم فان اريد يتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر
الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما فى المتضايفين فلا نم استحالة لجواز ان لا يكون بعضه التقدم بل المعية
مصاحب للدور لا اشتغال انتقال كل منهما الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه فلا نسلم الخلاء بل التسلسل
وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق فلا نسلم جماع جميع حيز وهذا هو المعنى بدور المعية
وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق فيحكم دور تقدم فلا نم برؤيته وما ذكر
لا يفيد ذلك وثانيا نمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى ووقوع الخلاء الغالب اذ لو لم يوجد الخلاء
كل شىء ملاقيا لسطح آخر الى نهاية لا يضمن تحقق الخلاء لكون الجسم بحيث لما يحيط به الآخر واللازم باطل ليس من [illegible]
وايضا يلزم اللزوم بل يسمى الاجسام الى السطح الآخر ويكون [illegible] شرح العدم الكرى ويسمى فوقها ممكن ان يقل
ساكن على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه والرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان القارورة
اذا مصت بحيث تخرج منها مع الهواء ثم تكب على الماء يصعد فيها الماء ولو لم يحصل فيها خلاء بل كان فيها ملاء
ويجمع فمها بالقارورة لا يدخل الهواء من خارج فاذا رفع صار صعد قطعة من الاجر جعل فيه الخلاء ومنها
ان الزق اذا بولغ فى تصديله وشد رأسه شدا محكما ثم تحرفه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات ما نهاية
سهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخله امتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل فى زق ثم جعل [illegible]
فى ذلك الدن ما به بسعها ولو لم يكن فى الشراب بفوج خلاء لتقدر الزق لما امكن ذلك اجيب بان ما ذكر
لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل ما فيه من الهواء بسعى فى القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعى عند ترك المص
فيصعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يسعى ما فى الزق فيتخلل الهواء يتخلخل عند الاسعاف
وان يتسلل الهواء فى المسام وان بولغ فى تسديدها وكذا الزق المضغوط يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء
او بخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر ويحصل فيه بالاعتصار شىء على مقدار
الزق
بحث لا امتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء بانه لو وجد لكان للجسم المتحرك فيه حركة لا تكون
فيها حسبما بسطها بل ضرورة يمكن ان يفعل سا [illegible] موجودا كان او معدوما لو يوجب الاول انه لو تحقق الخلاء لزم
ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان بلا حركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم
انا نفرض حركة فى مسافة من الخلاء ولا محالة يكون فى زمان ونفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة يكون فى زمان اكثر لوجود العائق ونفرضه ساعتين ثم نفرض حركة
تلك القوة فى ملاء ارق قواما

من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان
الحركة فى الملاء الآخر مساويا لزمان الحركة فى الخلاء ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء الا من قبل
الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق وعديم المعاوق الا [illegible] زمان
حركة عديم المعاوق وهذا بين فى الخلاء والمعترض لا يمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
وان تم بطلان القوام الى ما لا اقوام ارق وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث
زمن المعاوق وتصاعف وانما يلزم بحسب المعاوقة من شأنه فى الجسم بنفسه باعتبار ممنوع على ما يمكن
وهو المعول عليه او انما يمكن اثبات امتناع ان ليس المعاوق من الضعف الى حيث يساوى فى حركة عديمه ولا يتعاطى
نسبة الزمانين لكون زمان قليل المعاوق وما والزمان عديمه وانا نقول لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة
وما زاد الا انه بحركة بعينها يشتمل على ما هو من الزمان كالساعة المعروفة فى الخلاء فلا اذ ذى المعاوق القليل يكون
بازائها وبذا التقرير اندفع ما قيل ان الحركات معا ليس على ما يفرض بازاء المعاوقة التى هى بعض المعاوقة الكثير التى تنقطع ساعة
المتحركة والجسم المتحرك يشتمل على زمان ما هو من المعتبر انك ما تقع من الحركة لها من جهة
الزمان ان الخفيف المعاوق وكثيره بعض منه بازاء المعاوقة والحركة المحروقة لم تزداد
بحسب المتحرك وخاصية التحرك والمراد ببعض الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من تلك المسافة معاوقة
المحروقة انما هو للحركة من حيث هى لا بعض الاعراض بانها او عظمت قدرا من الزمان يلزم بسبب كثرة العدد
من الزمان والحركة لا محالة مختلف ببعض الابعاض واللازم بها كما فى الحركة المفروضة فى حد من جهة كثرة العدد
من السرعة والبطء فيلزم منه بعض الخفيف ان الحركة يمتنع ان توجد الا فى حد
المسافة فى بعض تلك الزمان فالاول انطباقها الى ما لا نهاية فاذا فرضنا موضع آخر مثلها بلا
مساويه على الوجه ان زمان الحركة يكون لا ينقسم الا وبها فكونها الحركة حد منه على الاول الحال ان
يسلم المحال على انكم فى ابطال بطء الاول وفى كونها اسرع الحركات موضع موضع الآخر لم يتبين امكانها
ان الفصل بلحاظ انتفاء البطء لكن بالخفاء بين السرعة لا امكان لموضع اخرى فى زمان اكثر فلا يتصف الحركة
من السرعة والبطء فلما فرع الاعتراض بما يتمكن بطء السرعة البطء بسرعة عليه لكون الزمان يحسب المعاوقة وكثرة
الحركة انما هو لكم العالم ولهذا اعتبره المواقف بهذا الدفع بان الحركة لو اتصفت برجحان الا بازاء الحركة
الواقعة عند اسرع الحركات على ما عرف وبذا يعتبر كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء
وبما يحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن
لما ذكرت اعتباره وجه لا يرد الاعتراض ان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء الا يعانى الا اصلا
بتسهما شيء من الزمان ولا النقض اللوازم التى يقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شىء من
المعاوق لكنه لا يدفع الاعتراض الى الحركات ولا [illegible]

ودعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي سابقا من الزمان [illegible] الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء
لامتنع حصول الجسم فيه لان احد [illegible] حيزه دون اخر ترجيح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها
ليس فيه اختلاف واختلاف لكونه اختلاف الامثال بالمواد والجواب بعد تسليم التشابه انه لا اختصاص
بالعين [illegible] على بعض [illegible] من الخلاء [illegible] جميع الاجزاء [illegible] على بعض [illegible] او بالنسبة الى جسم
[illegible] لم يحصل الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون الطبيعة [illegible] الاجسام [illegible] حاصل في الكل
وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء [illegible] السماء [illegible]
المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي [illegible] حادث [illegible] لا تفاوت فيها الجسم الا
مصادمات الملاء والجواب انه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما يتم لو كان ما [illegible] السماء
خلاء صرفا ولا يمنع وجود خلاء خارج عما بينها او مختلطا بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء
[illegible] وحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم [illegible] المحجمة عند المص فانه لانجذاب [illegible]
لامتناع الخلاء [illegible] وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا مص احد طرفيها [illegible]
[illegible] خالصا [illegible] على ما هو [illegible] من [illegible] الراس [illegible] دخول الهواء وكانكسار القارورة [illegible]
[illegible] فيها [illegible] عنها [illegible] القارورة [illegible]
الى الداخل [illegible] خالصا [illegible] القارورة [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible] الاستدلال [illegible] على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا [illegible] لكن لا يقوم
حجة على المناظر
[illegible] العالم [illegible] الرسوم الناقصة
[illegible] المركب [illegible] فصلا مجردا جبال
[illegible] الكيف [illegible] سوى الكم [illegible]
[illegible] الكم والاعراض [illegible] المعروف [illegible]
العالم [illegible] المعرض [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الجوهر والكم [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الكيفيات [illegible] العلم والقدرة [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الكيفية [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] بتعريف الكيفية [illegible]

[illegible] بالعدد [illegible] الوجود [illegible] الزمان [illegible] ينفعل [illegible]
[illegible] بالعدد [illegible] الزمان بالعدد [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] كالعلم والقدرة [illegible]
[illegible] اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة [illegible] الكيفيات المختصة بالكميات [illegible] الاستعدادات
[illegible] على الاستقراء [illegible]
[illegible] خواص [illegible] ان الكيف [illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible] والثالث
[illegible] والرابع [illegible]
[illegible] عن الكيفيات النفسانية [illegible] الاجسام [illegible] الاستعدادات
[illegible] بالجسم [illegible] المحسوسات [illegible]
[illegible] التشبيه [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] الانفعال [illegible] الامام [illegible]
[illegible] الشفاء [illegible]
[illegible] الكيفيات المختصة بالكميات [illegible] بالجسم [illegible] الاجسام [illegible] الكيفية
[illegible] بالعدد [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] العدد [illegible] الكيفيات النفسانية
[illegible] بالجسم [illegible] الكيفيات المحسوسة [illegible]
[illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] الكيفيات الملموسة [illegible] الاجسام العنصرية
[illegible] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] التعريف [illegible]
[illegible] الكيفية الحرارة

كما في المواقف

[illegible]

[illegible]

وسهولة النفوذ مع اللطافة [illegible] العوام كما في النار والهواء ولسهولة [illegible] الانفصال [illegible]
جدا كما في القنفذ وسرعة التأثير من الملاقي كما في الورد ولشفافية كما في العلق [illegible]

[illegible]

ما قال الكاتبي ان حمل الهواء اعماد اصاعد الا زحاما نسلم ذلك في الزق المنفوخ للمقسور تحت الماء اذا اريد ...

الهواء صاعدا او شق الماء بل لنزول القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به ...

ذلك بصعود اللازم بل لضغط الماء اياه ...

[illegible]

[illegible]

ذلك قصد المحقق ان انواع [illegible] متباينة يختص كل منها باثار مختلفة وليس بصفات [illegible] من عبارة الكلام [illegible]
والتحقيق الكامل من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة ونحو ذلك
وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك لكن التحقيق ان انواع اللون هي
البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كالبياض البالغ مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك
حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون افرادها مثل [illegible] حرارة النار
مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت افراده كضوء الشمس
مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لها [illegible] خاص واسم خاص كالبياضات [illegible]
بحيث يعبر عنها باسم خاص كالبياض والسواد [illegible] المركبة في بعض البصر [illegible] باسم السواد [illegible]
ونحو ذلك فيتوهم ان الكل نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة [illegible] منها بعارض واسم [illegible]
ذلك فيه بل ربما يتوهم كون الجميع نوعا واحدا في اللون والضوء وقد وقع في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون
حسن للانوار بخلاف الضوء لانه من التفاوت في الضوء [illegible] نوعيته بتفاوت انواعه بخلاف اللون [illegible]
ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا المتفاوت في انواع البياض وكالسواد المتفاوت في انواع السواد وعلى
العبارتين في تفاوت الضوء بمرتبة البياض مثلا من انه ليس نوعا لماهية ولا حسا بل عارضا ومعنى ذلك على
ما عندهم من القول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها الا ان الامر [illegible]
تحقق التفاوت حيث يوجد في الاسود دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية [illegible] تحقق التفاوت فيهما بل
كما في [illegible] على السواء وان كان داخلا فيهما لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها الا بعض الاجزاء مثلا [illegible]
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا وان لم يكن تفاوت النورين
في نفس الماهية فان قيل الوجه هذا الدليل يلزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك [illegible]
لان العدد الزائد ان كان داخلا في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه وان كان غير داخل فلا
[illegible] مفهوم العارض حيثما على السواء مثلا [illegible] التي يوجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت
ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته وان لا كان مفهوم العارض فيهما على السواء
بانه داخل في ماهية المعروض [illegible] في ماهيات ماهية العارض الا في ماهية المعروض
واللازم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات والعارض ان يقول [illegible] مثلا على
الدليل المذكور على امتناع التفاوت في الماهية وذلك لانه لا يجوز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج غير داخل
في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في ماهية بعض الافراد مثلا يكون
النور التام ماهية الانوار او حصتها او تكون [illegible] التي في نور الشمس امرا داخلا في حصته [illegible]
نور الشمس وعلى هذا القياس ويوجه المنع بان الاول ان العدد الزائد ان كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل
على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زائدا من جنس الماهية [illegible] فلا يتعين تكونه داخلا في ماهية المعروض
حتى يكون حصتها المخصوصة التي في نور الشمس من افرادها كان التفاوت بحاله وانما [illegible] تكون من جنس العارض كما ان
[illegible] التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا معنى
لكون ذلك في الماهية وذاتياتها [illegible] ما قيل ان لا تعلم دخول العدد الزائد

حاصل فيهما عارض [illegible] مع ان النوع [illegible] بعض من تلك [illegible] بالتفاوت افرادها

الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت فلما كان ما فيه التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
انواع سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن ما فيه لم يتم الدليل على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية
وذاتياتها بناء على ان الدليل لا يدل على الامتناع بل يدل على ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية [illegible]
الاطول الكل ومن هذا قصر نقص لان الزيادة في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان اخذ في السوية
بين ما اذا كان ذلك العدد الخارج من المعنى المشترك داخلا في ماهيته او [illegible] اذا كان داخلا [illegible]
لم يكن بد من التسليم ان الدليل المذكور لا يتم حيث في جواز الماهية ولا يكون ما به التفاوت [illegible]
في ماهية بعض انواعه وزعم بعضهم انه لا جسم للون اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء
صغار جمدية شفافة وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يحصل من عدم غور الضوء في
الجسم للكثافة واندماج اجزائه وباقي الالوان يحصل من اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند
السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يتمكن نفوذ الضوء الى السطح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد
والجمهور على ان الكيفيات محققة لا تخيل وظهور البياض في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها
ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا يبعد ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون
الابيض ولكن لا يدعي ان البياض لا يحدث من غير هذا الوجه كما في [illegible] المسلوق فانه يصير اشد
بياضا من [illegible] يحدث فيه تخلخل بل خرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن
العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى حتى يبقى [illegible] ثم يطبخ المرداسنج
[illegible] طبخ فيه القلي [illegible] ثم يخلطان [illegible] القلي الشفاف من المرداسنج [illegible] البياض
لم يحدث [illegible] بحدوث [illegible] هواء فيه فانه كان [illegible] والتفاوت اجزاء
معروفة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان [illegible] بالتفرق [illegible] ذلك على [illegible] الاستحالة وكذا في
البيض فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا [illegible] بالسحق والتصويل مع ان الهواء [illegible] ومداخلة الهواء فيه اظهر
الا ان ابن سينا لم يكو حصول البياض في الثلج وزبد الماء وسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك ما لا سبب فيه سوى
مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان [illegible] حصوله الا بهذا السبب على ما هو في موضع
من الشفاء الا انه لم يعلم حصول البياض بسبب اخر [illegible] صاحب المواقف فهم [illegible] من سوء الفهم من بعض
عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص
سبب لظهور لون ابيض [illegible] لون هو البياض فيكون وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى الغلط وما استدل
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق [illegible] من البياض
الى السواد حيث [illegible] الى الغبرة ثم [illegible] ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة
ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يركب منه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض
الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا اختلاف في طريق واحد وان وقع فيه

واختلاف بالشدة والضعف وبانهما انعكاس [illegible] والخضرة وجود ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
الشفاف [illegible] لا ينعكس من الاحمر ولا اخضر الا الساطع لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة [illegible]
[illegible] الوجه [illegible] ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون ما هو المركب من السواد والساطع [illegible]
ان سبب الساطع [illegible] الهواء [illegible] الشفاف مع ان [illegible] الحوار [illegible] مركب السواد
والساطع [illegible] وان ينعكس السواد [illegible] الاختلاط [illegible] وان لم ينعكس [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الساطع [illegible] السواد [illegible] ان الساطع [illegible] الالوان بخلاف السواد [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الزوال [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الساطع [illegible] جميع الالوان [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الساطع [illegible] وان [illegible]
[illegible] الكبرى [illegible] العاقل [illegible]
[illegible]

[illegible]

والبعد هو موجود بلا خلاف [illegible] في الهواء والى الخلاف [illegible] ان يحمل الضوء
[illegible] الهواء [illegible] الشاهد
من الهواء [illegible] بالنهار [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
[illegible] بالعكس [illegible]
[illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] الهواء
[illegible] الرؤية [illegible] الهواء [illegible]
[illegible]

الكيفية لا الشعاع واما نفوذ النور من الاجسام فانما لحقه بالعرض بشرط الشفافية

ايضا ان الضوء كيفية حقيقية للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما سياتي بعض الحكماء زعموا انه من

لونه اللون لا وجود له على ما قرره الشيخ ولا يمكن ان يحصل بعدمه فيها الا عند الكيفية وانه موجود من

انكار الضرورة وما ذكره الامام الرازي من ان قول الحكيم الضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود

اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لان المراد بالمشروط بوجود الشيء موقوف السمع ... اولا

مع ... على انه مصرح بوجود الضوء بدون اللون كما في الطلوع بالليل

من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت كيفية تحدث لتحقيق خلق

بسبب تموج الهواء والقرع والقلع كما شهد له ... وكثيرا ما يورده الاذهان القاطعة للقلاع

يعرض لبعض ... البطلان الا انه يحتاج الى زيادة بيان فالصوت عند ... كيفية تحدث في الهواء بسبب

تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع

للقارع والمقلوع للقالع كما ... بخلاف ... بعدم المقاومة والمراد بالتموج

حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس

القلع والقرع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه ... البعد لان التموج والقرع والقلع

ليست من المسموعات ... بالبصر ... الاحوال ... وجود الصوت

وربما ... الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ... لم يوجد

لكن ... جهة ... البعد لان ... لا وجود له في مكان

خارج ... اذا ... الصوت نعرف انه ... من جهة ...

ومن ... الجهة ... الهواء المتموج ...

... القارع ... البعد ... موجودا في الجهة والمسافة

... السامع ...

السمع ... الصوت ... فانه جاء ... بان الهواء المتموج

لا يصل الى ... لا بعد لا ... والضعف بالقرب

والبعد ... القوي ... الضعيف ... القوة والبعد

المختلفين بالقوة والضعف انما يختلفان في القوة والبعد وليس كذلك ... اخر

وهو ... الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل

... بالهواء الخارج ... الاخر ... ادراك جهة الصوت وحقيقة من القرب والبعد

... الهواء الواصل الى الصماخ دون ... الذي

... الصماخ ... ولم يكن عند الحس ... لم يوجد خارج

... جهة ولا ... كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا

... لا ... قرع ... الصماخ ... وقت ... ولا يصل ... المسموع هو الصوت

ان ... جهة الصوت وحقيقة من القرب والبعد ... العالم

المواء ... من ... انه اذا ... ثم ...

من الجهات والبعيد ... البعد من ... اصوات ... الاصوات ...

... ولا ... ان ... خارج الصماخ ... ومما اورد من ... وهو

ان ... بالسمع لما لم يكن ... لم يكن الصوت ... بل ...

الصوت الذي ... من ... ضرب ... صوت ... وبعدا ... خلاف

الجهات ... موجب ... ان الجهة ... لا ... الصوت ... بالضم

لا ... بانحرف سماع الصوت ... بعد ...

من ... ان ... المسموعات ... واما ... ذكره ...

... الصوت ... الصماخ ...

... جهة ...

ولذلك ... البعد ...

من ... البعد ... وما بقي

... وهذا على ... الهواء ...

... الصوت ... الهواء ...

... الصوت ... الصوت ...

وتحصل ... الهواء ... المسافة

كان الصوت من جهة ... الصوت ... الريح ولا يسمع من

... صوت ... الهواء ... الصماخ ... ولم ... السماع

اللسان ... الصوت ... السمع ... الانسان ...

وصول الهواء ... الصوت ... الانبوبة

وتاخر سماع الصوت عنه زمانا ... تفاوت المسافة ...

الهواء ... الصماخ ...

... الصوت ...

... السماع ...

... الصوت ... الهواء ...

وصول الهواء ... جهة الصوت وحقيقة من القرب والبعد

لان الهواء الواصل ... الصماخ ... الموقوف ...

وصول الهواء ... العالم بالهواء

الهواء [illegible] الى الصماخ بعينه [illegible] ان صوت المؤذن [illegible]
الى الصماخ بشكل من جهتنا اي [illegible] ان ذلك انما يكون عند امكان [illegible]
[illegible] ان لم يكن [illegible] ولذا لا يخلو عن تشويش السماع [illegible] انما يسمع صوت من يكون [illegible]
جدار صلب مع [illegible] لامتناع نفوذ الهواء [illegible] ذلك الشكل الذي
[illegible] ضعف واتسع [illegible] في عدم البقاء [illegible]
[illegible] فلا يسلم السماع [illegible]
المنافذ [illegible] كان السماع [illegible] ضعيف [illegible] الشكل الذي [illegible]
الهواء [illegible] الكيفية المخصوصة فلا حاجة [illegible]
[illegible] بتلك الكيفية [illegible] بالصوت والحروف [illegible]
[illegible] الى ان قيام تلك الكيفية المخصوصة [illegible]
[illegible] اجزاء الهواء [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] تعرض للصوت [illegible]
والحروف [illegible] الكيفية [illegible] الصوت [illegible]
[illegible] الصوت [illegible]
[illegible] اي [illegible]
[illegible] التمييز بالمسموع [illegible]
[illegible] المسموع [illegible]
[illegible]
[illegible] المسموع [illegible]
[illegible] النغمة [illegible]
[illegible] المسموع [illegible]
[illegible] المسموع والعقل

اي الرقم على الماء ٢

وما [illegible] ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات تميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة
[illegible] والحروف [illegible] بالفعل [illegible] البعض [illegible]
الحدة [illegible] السمع في المسموع [illegible] تعريف الحروف لما ذكر [illegible] بالاخفى
وكان المقصود [illegible] عند الحكماء [illegible]
الى صامت ومصوت [illegible] الحروف [illegible] المصوتة [illegible] الالف والواو
والياء اذا كانت ساكنة [illegible] الفتحة [illegible] الضمة [illegible] الكسرة تسمى
المصوتة المقصورة [illegible] في العربية حروف [illegible] للحركات [illegible]
[illegible] فيها الواو والياء [illegible] اذا لم يكن ما قبل الواو ضمة وما قبل الياء كسرة واما الالف
[illegible]
[illegible] الحروف الصامتة [illegible]
والى الواو ضمة والى الياء كسرة [illegible]
[illegible] بالساكن [illegible]
[illegible] صامت [illegible]
بالساكن [illegible] الصامت [illegible] الوقف
[illegible] الصامت [illegible]
[illegible]
[illegible] المصوت [illegible] الصامت [illegible]
[illegible] الصامت [illegible]
[illegible] الحروف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصوت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحروف
[illegible]
[illegible]
[illegible] الساكنة [illegible]
[illegible] الساكنة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والصامت مع المصوت [illegible] على بعض [illegible]

كان [illegible]
[illegible] على [illegible]

معنى المقطع مع اشتراكهما في السكون فاورد ما حرره وذكر ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وان
الحروف الصامتة مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل با بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت
الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا او لو او لي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن مثل
صل وقل وقد يخص باسم المقطع الممدود في الوزن فان حمل الاحاجة الى هذا التفصيل فان الممدود لنفس
لا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لو او صامتا مثل بل ولهذا يقال ان المقطع حرف
مع حركة او مع حرف صحيح كان مع ساكن بعده وكان الاول المقصور والثاني الممدود فلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني
صامتان مثل البا واللام في مثل بل بينهما مصوت مقصور هو فتحة البا فبالاعتبار الاول لمجرد صامت ومصوت ممدود
ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام والالف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس
الا اشباع المصوت المقصور فيكون المقصور جزءا من الممدود جزءا منه وبهذا ما يقال ان الحركات ابعاض
حروف المد فلا يكون الا صامتا مع مصوتين ممدود   وما يتألف من الحروف الكلام ومفردا
المستعمل للحروف المسموعة المسمى لفظا بالمسموع عن المكتوبة المسماة خطا وبالمتيقن عن اصوات الطيور والكلام
ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى
التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ
المفيد والدال على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم والعل زيدا ما
يكون ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ منتظما مقصورا مثل ق او ممدودا مثل يا
وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولهذا يقال
اجزاء الكلمة [illegible] حروف ومقاطع [illegible] زيد قائم [illegible] من مقطع [illegible] مقطع ولهذا يقال
[illegible] مقطع وحرف [illegible] حرف [illegible] من لفظ وحرف [illegible]
مقطع ممدود [illegible] حرفين صامت ومصوت [illegible] وقوا ان كلا منها
ولفظ [illegible] منقطع مقصور
[illegible] وهذا خلاف [illegible] وقوا ان كلام الواو والفا [illegible] الاسم والاستثناء
[illegible] الى العوامل [illegible] ان الكلام المنفصل [illegible] ينقسم الى [illegible] المعدود
وغير [illegible] بانه وجه [illegible] وكل ما يوكد [illegible] بانه وفاقا بان المقصور ان
اجزاء [illegible] مقصور او ممدود [illegible] المركب [illegible] مقصور ممدود مثل
او بالعكس [illegible] المقاطع [illegible] اسباب [illegible] ما تقدم [illegible]
من المقاطع البسيطة المقصورة [illegible] المركبة [illegible] المقصور [illegible] بالممدود
[illegible] بعددها [illegible] الى ان تقدر [illegible]
[illegible] الى [illegible] بالكسر [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] بالذراع [illegible]

النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم تسعة لكونها انما تحصل من تركيب الاربعة
كما انه من تركب [illegible] الحرارة والبرودة [illegible] ان [illegible] الكثافة واللطافة
والكثافة [illegible] منها [illegible] المحسوسات [illegible] الشحم
الطعوم [illegible] باختلاف [illegible] البسائط [illegible] التعفص
[illegible] الحرافة والعفوصة [illegible] الكثيف [illegible]
[illegible] والحرافة والملوحة [illegible] والبرودة
[illegible] اللطيف [illegible] العفص
[illegible] المعدود في الطعوم [illegible] الحجر [illegible] الطعم [illegible]
[illegible] الطعوم [illegible] التفه [illegible]
[illegible] الطعوم [illegible] المرارة [illegible] التفاهة [illegible]
النوع الخامس المشمومات [illegible]
والملموسات المذوقات والمشمومات [illegible] انواع [illegible] الكيفيات [illegible] الاسماء [illegible]
الحرفة [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الابصار والسماع [illegible]
[illegible] الورد [illegible]
[illegible] الطعام [illegible] العنبر [illegible]
القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات النفسانية [illegible]
من [illegible] الحيوان دون النبات والجماد [illegible] المجردات من الواجب [illegible] ان
[illegible] صفة الحي والقدرة والعلم [illegible] الواجب [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الكيفية النفسانية ان كانت [illegible] ملكة [illegible] حالا [illegible]
حالا [illegible] ملكة [illegible] النفس [illegible]
[illegible] ان [illegible] النوع [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible]
منها [illegible] الحياة [illegible] الاجسام [illegible] العبارات [illegible]
[illegible] الحس [illegible] الحركة [illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] الحس [illegible] المزاج [illegible] البعض [illegible]
[illegible] الحس [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] النوع [illegible] العوى [illegible] المدركة والمحركة [illegible]
[illegible] النوع [illegible] المركبات العنصرية [illegible] الانسب [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] النوع [illegible] المزاج [illegible]

اصطلح بالنفس له ويسمى اولا الصعد الانوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا وانما ريانى نفصيل وكيفيه تكون
بحسب المزاج فاذا حصلت المركب استعداد ليس بنوع من انواع الحيوان فاض عليه من الحكيم ما يستعد له
باذن الله من الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو طلب الملائم ودفع المنافر فيكون الحس مشروطا
باعتدال المزاج ومبدأ قوى الحس والحركة فيتغايرهما بالفصول وكذا تغاير القوى الغاذية لوجودها
في النبات بخلاف الحس لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحكيم مبدأ القوى الحس والحركة لا غيرهما وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة لتعلم من خارج [illegible] ذلك الحكيم فيما [illegible] ما يستدلوا على [illegible]
الحس نفي الحس والحركة ونفي التغذية الحيوانية بان الحس موجود في العضو المفلوج للحيوان [illegible]
وحركة وفي العضو الذابل [illegible] وعرض بان عدم [illegible] الحس والحركة وعدم [illegible] الاعتدال
على عدم قوى الحس والحركة وعلى قوى التغذية كجواز ان يوجد القوى ولا يصدر عنها الا [illegible]
واجيب بان القوى ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوى التي يصدر عنها بالفعل [illegible]
تحفظ العضو المنقبض [illegible] باقية والقوى التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية [illegible]
[illegible] ان القوى لم يصدر عنه الاثر بالفعل [illegible]
[illegible] بان في العضو المفلوج قوى الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة [illegible]
[illegible] لم لا يجوز ان يكون مبدأ الحس [illegible] واحدا هو الحكيم [illegible] النوع دون البعض [illegible]
المانع لكن [illegible] معاني المعنى المسمى بالحس للقوى الباطنة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية [illegible]
مما لا احتياج الى البيان

وعند الاشراقية ذهب جمهور المتكلمين الى ان الحكيم المعنى المسمى بالحس [illegible]
مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني [illegible] بامكان ان يخلقها الله تعالى في [illegible]
[illegible] والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر [illegible] بالروح الحيواني جسم لطيف [illegible]
من [illegible] تنبعث من التجويف الايسر من القلب [illegible] الى البدن [illegible] نابتة من القلب [illegible]
وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى [illegible] الاشراقية [illegible] من زوال الحكيم [illegible] البنية
ويعرض [illegible] بانحراف المزاج [illegible] الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو [illegible]
[illegible] بان [illegible] وهو الانقباض [illegible]
بعض المتكلمين [illegible] بكون الحكيم مشروطا بالبنية [illegible] ان يقوم بالجزء من البنية حي واحد
فيلزم قيام العرض بالكثير [illegible] واحد [illegible] ان يقوم بكل جزء حي [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] بالقيام بالاخر فيلزم الدور [illegible] الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء [illegible]
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض [illegible] من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية
المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض [illegible]
او يقوم بكل جزء حي ويكون شرطا كل بالاخر [illegible] دون التقدم فلا يلزم الدور [illegible]
بعض الاجزاء مشروطا بالقيام بالاخر من غير عكس [illegible] الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال [illegible]
[illegible] مشروطا بالبنية [illegible] الاخر [illegible] لانا نقول [illegible] قيام الحكيم [illegible]

جنونا ... [illegible] بوجود الحكيم [illegible] الذي يسمى النفس وواما الموت فهو زوال الحكيم وهي
زوال [illegible] بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحكيم [illegible] من شأنه [illegible] ان يكون حيا
الحي بالفعل فيكون عدم ملكة الحكيم كالعمى الطاري بعد البصر لا المطلق العمى [illegible] عدم الحكيم عن
الجنين [illegible] الحكيم [illegible] بعد ان يكون الموت عدميا [illegible] يقتضي تضاد الموت فيكون وجوديا
[illegible] بقوله [illegible] من قبل الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير
[illegible] بالقصد [illegible] القتل [illegible] الفعل على الكيفية المضادة [illegible] ان المراد [illegible]
[illegible] على ما هو الظاهر لكان ذلك بتقدير الاضافة الا الموت [illegible] على كون
الموت وجوديا [illegible] خلق الموت والحكيم [illegible] العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق
[illegible] وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف
المضاف وهو كثير من الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج ومنها اي من
الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق شيء من الكلام فيه والذي يستقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة
الادراك حضور [illegible] ما يتصور او ما يتصوره [illegible] المرتسمة في العقل الذي هو المدرك
[illegible] الادراك وهذا معنى [illegible] الاشارات ادراك الشيء [illegible] حقيقته متمثلة عند المدرك
[illegible] على ان المراد [illegible] حضورها [illegible] سواء كان المثال [illegible] عام او خارجي
او [illegible] وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهد [illegible] الحضور [illegible]
[illegible] المدرك [illegible] على [illegible] الادراك [illegible] ارتسام الصورة في ذات المدرك او في آلته
[illegible] الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية [illegible] ادراك الحس المشترك بحصول
الصورة [illegible] والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور [illegible] بالعقول الابصار بلا ادراك
[illegible] الخارجي على ما هو المتعارف [illegible] نعم [illegible] العقل في جانب الادراك العقلي
[illegible] كان [illegible] حضور عند المدرك حال الحضور [illegible] ان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك
[illegible] وادراك الحكيم [illegible] حضور عند المدرك [illegible] وليس كذلك
الحضور عند النفس [illegible] الحضور عند الحس [illegible] انا اذا ادركنا شيئا خارجيا [illegible]
[illegible] يشهد الفطرة بانا نحصل [illegible] لا [illegible] من الاشياء [illegible] الذي
[illegible] وليس ذلك [illegible] في الخارج [illegible] في الخارج من المعدومات [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] العقل [illegible] في العقل [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها [illegible] وارتسامها [illegible]
[illegible] ان الادراك صفة المدرك والحضور [illegible] صفة الصورة

هنا لا لمنفق اليه عند المحصل سواء جعلنا الادراك مقصوراً على المعاني او المفهوم وانما الاعتراض بان ذكر [illegible]
وحاله بعد اراده يعرف بما ادراك دور محذور لان المراد بالشيء الذي يناله المدرك وحاله بعد ادراكه ان لم يعرف
بعنوان الوصف [illegible] بان هذا الشيء يعرف بالادراك بل نعرفها ولحصلها للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل
[illegible]
واما الذي يكون خارجاً [illegible] ما لم يكن ماديا [illegible] ان لم يكن خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها
[illegible]

التي هي من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك تتصاف النفس بها لا يستلزم الحصول الانضمامي
عكس يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس ان تتصاف بها كالحركات والاستدارة ونحو ذلك واما الكلام في ان الحصول
الانضمامي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يبينوا
ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الانضمامي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه يستلزم الحصول
الادراكي [illegible] هو الحصول وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس
[illegible]
[illegible]

فيد تكثر الاعتبار بصحح جعل العلم بان معنى الصورة وبان حصولها فان حصل للاوسان فرق ان العلم عرض موجود
في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليس
كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس مع حصولها فيها ليس حصولا انضماميا فما حصول العرض في المحل على
ما سبق قلنا لا كلام في هذا الاشكال [illegible] الصورة على [illegible] ادراك [illegible]
ما يمكن ان [illegible] الصورة [illegible]
[illegible]

والمعلوم ما هو في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج
وذكروا ان هذا انما هو في صورة الاعيان [illegible] واما المعدوم [illegible] من الاعتبارات وغيرها فتحصل مطابقتها
[illegible] بعض المواضع من كلامهم [illegible] العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لانه ذكر
في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل [illegible] مقصور [illegible] على اجتماع النقيضين [illegible] المستحيل
[illegible] التشبيه بان يعقل بين السواد والبياض [illegible] الاجتماع [illegible]
السواد والبياض [illegible] العقل بانه لا يمكن ان يوجد [illegible] اجتماع السواد والبياض
[illegible] جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له [illegible] على ان المعلوم
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ان العوارض الآخر [illegible] في كل ضروري [illegible]

[illegible] والخلاف [illegible] ان العلم الضروري [illegible]

[illegible] بان العلم باستناع اجتماع الضدين [illegible]

[illegible] اجتماع الضدين ضعيف [illegible]

[illegible] العلم بوجود [illegible] السواد والبياض [illegible]

[illegible]

[illegible]

اذ لو كان مجرد العلم بصحة الفعل كافيا بان يوجد على ما هو عليه الا انفعل وبما هو عليه ولو كان العلم بالمطلوبات وهو مجرد
بالفعل الشيء بالخير الذي يحث نفسه ولو كان العلم مجرد الضرورة لما صدق على من يعتقد نفعها [illegible]
او يكونه او ضرورة ونحو ذلك ويشبه ان يقال ان [illegible] فان المتعاقبين قد [illegible]
مع العرض والعلم مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم الكافي بالنفع وهو ضعيف
وسلامو من ان الفعل يوجد حاصلا عند العلم الضروري بحسب [illegible] المطلوبات وهذا هو
ما قال الامام انا نجد من نفسنا العلم بالضرورة عند سلامة الالات وما قال بعضهم انا نجد في انفسنا من الامور
المحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يقذف في القلب يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة
حاصلة للنفس عند ادراك المحسوسات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب المطلوبات وهو الذي يسميه الحكماء العقل
بالملكة
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل
غير ملتبس بغيره الا انه يعسر تعريفها بكلمة تحكيه والتعبير عنها بما يفيد تصورها ومن خواصها انها غير الشهوة كما ان مقابلها
وهي الكراهة غير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده
كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي
الفعل على السوية فاذا حصل العلم او اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يترجح بسببه ذلك الطرف
وصار مقدورا له وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع
او يظنه ولا يريده ما لم يحدث فيه هذا الميل [illegible] بانا لا نجعل مجرد اعتقاد النفع [illegible]
[illegible] يمكن صورة ذلك النفع الداعي من غير مانع من تعب او معارض وما ذكروا من الميل انما
يتحقق فيمن لا يقدر على تحصيل الشيء بدون [illegible] كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه [illegible] العادة والكامل
القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل
يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في [illegible] الذي يترجح فيها المختار احد الامرين
المتساويين من جميع الوجوه [illegible] والمعتزلة
ينكرون ذلك ويدعون الضرورة فانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا من جميع الجهات لم [illegible] احدهما
[illegible]
بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض [illegible] من غير رجحان [illegible] فالارادة [illegible] صفة بها يرجح الفاعل
احد مقدوريه من الفعل والترك [illegible] الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
لا يستقيم بناء على جعل الاعتقاد او الميل [illegible] وكون الصفة [illegible] متعلقها مقدورا [illegible] تكون
صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة
والموت [illegible] ان تعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا بمقدور فيمتنع تعلقها بالارادة والكراهة
وبالعكس الا اذا جعلنا من مقدورات العبد [illegible] وصح ما يقال [illegible] الارادة والشهوة
بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادة شيء او كراهته [illegible]
منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة [illegible] المكروه وكراهة
المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا يصح ان يشتهيها الانسان [illegible]

الشيء يشتهي فيقال يشتهي ان يشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة والفلاسفة يعني لهم لما ذهبوا الى
ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار وعلموا ان نفي الارادة يعد من [illegible] واحالة الافعال
[illegible] قالوا بكونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فقالوا ان الارادة بمعنى العلم
بما هو عند العاقل كمال وخير من حيث هو كذلك [illegible] الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور
ذلك الفعل عنه كان كونه غير مغلوب [illegible] ولا مستكره وانه تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة
والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق
الحيوان فاجابوا بان المراد بالمشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل والترك وهي متفرعة عن [illegible]
[illegible] وذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء [illegible] كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان
[illegible] مثلها او ضدها او خلافها [illegible] بطلان اللازم [illegible] المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني
ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحجمية والتحيز [illegible] بخلاف الحدوث
[illegible] ونحو ذلك فمثلان كالسوادين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين [illegible] لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر [illegible]
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد [illegible]
[illegible] مع ضده الذي هو [illegible] فيجوز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده [illegible]
[illegible]
لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا [illegible] اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التمني دون الارادة [illegible]

وهنا العدل ولعل العوى معا للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ومقابلها الضعف [illegible]
لصفة الموجبة فيفتقر تصحيح هذا التعريف من شي في اخره من حيث [illegible] في اخره شعار بوجوب [illegible]
بين المدبر والمباشر وهذا [illegible] شعار بانه يكون المباشر [illegible] الكسب [illegible]
انه يعالم بالصيانة وبما يوجد [illegible] يستعمل [illegible] من الدوار [illegible] الاطلاق [illegible]
التحقيق [illegible] التاثير للبدن [illegible] بالمعالج نفسه في [illegible] خلاف [illegible] لكان [illegible]
القوة التي هي وصف للموجبة [illegible] ان تكون مع القصد والشعور بآثارها [illegible] ان تكون آثارها
مختلفة [illegible] الاول [illegible] مع القصد والشعور واختلاف الآثار [illegible] القوى
[illegible] بالبدن [illegible] على سبيل القصد والشعور [illegible] واحد من [illegible]
[illegible] القوة الفلكية [illegible] الا آثار [illegible] على سبيل القصد والشعور [illegible]
[illegible] والرابعة [illegible] القصد والشعور [illegible] القوى العنصرية [illegible]
[illegible]

[illegible]

العلم بصحيح الشخص [illegible] الكبائر [illegible] العالم [illegible]
[illegible] الوجدان [illegible] على انها صفة [illegible] المزاج الذي [illegible]
[illegible] المعقود [illegible] سلامة [illegible]
[illegible] البدن [illegible] البطش [illegible] السليم [illegible]
[illegible] القدرة بمعنى [illegible]
[illegible] القدرة بمعنى المقدورية [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] المعتزلة الى انها [illegible] سلامة [illegible] الآفات [illegible]
[illegible]

ان حصول المقدور

قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله [illegible] والوجهان معا [illegible]
وجواب [illegible] النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد امتناع الفعل حال العدم وقبل [illegible]
امتناعه مع وصف كونه معدوما وعدم وقوعه [illegible] لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول [illegible]
وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن ان يحصل بدل عدمه [illegible]
كما هو شان سائر الممكنات [illegible] زيد فانه [illegible] مع القعود وبدله لكنه ممكن حال [illegible]
ومن [illegible] بان نزول القيام ويحصل القعود [illegible] المعتزلة [illegible] ان القدرة لا
تتعلق بالفعل الا حال [illegible] وحدوثه [illegible] الموجود ويحصل [illegible]
[illegible] معنى تعلق القدرة [illegible] التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله [illegible]
انه لا معنى لطلب حصول [illegible] فاذا كان الفعل [illegible] وقوع غير مقدور [illegible]
الواقعة [illegible] بالاتفاق [illegible] بالاتفاق لان [illegible]
[illegible] كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة [illegible]
فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة [illegible] في كونها [illegible]
على الذات ولو سلم [illegible] ان معنى تعلق القدرة [illegible]
بالفعل [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا [illegible] المكلف به ان يكون مقدورا [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الصدور [illegible] مقدورا [illegible]
[illegible] تعلق القدرة [illegible]
[illegible] بالقدرة ان يكون [illegible] تعلق القدرة [illegible]
[illegible] الملازمة [illegible] القدرة القديمة والحادثة [illegible]
مع الفعل [illegible] الكلام [illegible] تعلق القدرة [illegible]
انما هو [illegible] سابقة [illegible] تعلقها [illegible]
تعلق القدرة القديمة مع الفعل [illegible] الحادث وحدوث القديم [illegible]
ان القدرة [illegible] القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات [illegible] تتعلق بالافعال
الممكنة [illegible] الازل [illegible] تتعلق [illegible] الازل [illegible]
[illegible] اعتراض المواقف بان [illegible] المحلل [illegible]
القديمة [illegible] الحادثة [illegible] الفعل [illegible] الازل وان [illegible]
[illegible] زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه [illegible] تعلق القدرة به [illegible]
[illegible] بكون الفعل [illegible] الزمان [illegible] الكلام في
تعلق القدرة بالمعنى الذي [illegible] فلان قادر على كذا [illegible]
عن [illegible] القدرة لا بالمعنى الذي اذا انتسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا

حادث

انتسب الى القدرة كان ايجابا للمقدور واذا انتسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا معنى [illegible]
[illegible] القديم ايضا ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل [illegible] صدوره
[illegible] لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو ممنوع من الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده من نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور
الاخر [illegible] ان اريد المتغاير [illegible] الاختلاف [illegible] ما قال الامام ان [illegible] التمكن من [illegible]
[illegible] وان اريد [illegible] بالذات [illegible] كون القدرة [illegible] التمكن [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع [illegible]
القدرة وانما ينافي المقدور [illegible] المنع [illegible] وقوع المقدور او وجوده [illegible]
[illegible] للضد [illegible] للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية [illegible]
[illegible] الممنوع [illegible] العاجز [illegible] القدرة [illegible] العاجز [illegible]
[illegible] صدور القدرة [illegible] قادرا حال [illegible]
[illegible] القدرة [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] العاجز [illegible] القدرة في المقيد [illegible]
[illegible] الزمن العاجز [illegible] لم يجد [illegible]
[illegible] على ان القدرة الواحدة تتعلق [illegible] ووقوع مثلي
[illegible] في وقت واحد [illegible] بالقدرة [illegible] تعلقها [illegible]
[illegible] على العاجز [illegible] المقدور [illegible]
[illegible] ان كلا من القدرة [illegible] بالقلب والقدرة [illegible] بالجوارح يتعلق بجميع افعال [illegible]
[illegible] القائمة بالقلب تتعلق بالارادات [illegible] دون الحركات [illegible]
والقائمة بالجوارح [illegible] كلا منهما يتعلق بالجميع [illegible] افعال [illegible] القائمة بالقلب
تتعلق بافعال القلوب والجوارح [illegible] افعال الجوارح [illegible] القائمة بالجوارح [illegible]
[illegible] القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح [illegible]
القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح [illegible] افعال الجوارح والقائمة بالجوارح
[illegible] بافعال القلب [illegible] بالتعليقة [illegible]
[illegible] افعال محلة [illegible] افعال محلة [illegible] الامام الرازي [illegible]
ان اريد بالقدرة [illegible] الافعال [illegible]
الفعل [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] مع الفعل بالزمان [illegible] بالقدرة [illegible]
[illegible] القدرة الحادثة [illegible]
بالتاثير [illegible] القدرة الحادثة [illegible]
العادة [illegible] حصول جميع الشرائط [illegible]
[illegible] جميع جهات حصول الفعل [illegible]
[illegible] سابقة المعنى العالي

تامل فانه

لحكم بنوع على ان العجز عرض يابد مضادا للقدرة للفعل بان في الزمن معنى الموجود في الممنوع [illegible]
الفعل و[illegible] ان [illegible] هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة [illegible] تضاد القدرة [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] القدرة [illegible] العادة [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] الاشعرية [illegible] بالموجود كالقدرة [illegible] الصفة الموجود
بالمعدوم خيال محض [illegible] الموجود لا من العام المعدوم [illegible]
[illegible] بالمعدوم كالعلم [illegible]
[illegible]
[illegible] المعدوم دون الموجود [illegible]
[illegible] بالموجود دون المعدوم [illegible]
[illegible]
ومن تضاد النوم [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الرسوخ [illegible] وانما قدم الملكة على الحال [illegible] مع انها ماخوذة في الوجود حيث يكون الكيفية ولا حالا ثم تصير ملكة

الملكة [illegible] من الحال [illegible] انها اعلى في الصحة ومال الامام الى انها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال

ولانها مادة الحال [illegible] مقدمة في العلم وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما

[illegible]

حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والنعم ومما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من مؤذ
والغضب ومما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع ومما يتبعها حركة الروح الى الداخل
من المؤذي وربما كان او محلا والحزن ومما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم
ومما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر
رجاء او خوفا فانها تغلب على الفكر حركة النفس الى جهة الملذ المتوقع الى الخارج والشر المنتظر
فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل ومما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه اكثر من
حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط ثانيا ومنه تكلها السانه
ما الكلام من خواص ذوات الانفس وللاجتماعاتها وافتح عند العطاس ونحو تساع فيعم من الانفعالات
النوع ابيضاض الطلب والتبرع النسافه والغضب على الدم الى غير ذلك

القسم الثالث الكيفيات

المختصة بالكميات هي التي لا تكون عارضة بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحدب
للسطح وكذا الزاوية على ما سياتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بتلك
لا تكون الا باعتبار ما فيه من تلك الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل
واللون واستشكل بخروج اللون الا احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه
عبارة حالة حدائي نهايته بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث
والمربع ونحو ذلك من الاشكال الحاصلة من احاطة حد او حدود لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان من خواص السطح
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم على ما ستعرف
وكون الاظهر ان اللون قد يعد قسما من الجسم الا ان الكلام في الكيفية المفردة لا عن مركب الكيفيات المختصة
بالكميات بعضها مع البعض لكان من اقسام الانفعالات مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب
انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا
بخلاف حلول اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك
المتصور الا حيث يكون هناك جسم بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها لا تفتقر الى المادة في الوجود
دون المتصور على ما تعرفه في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واعلم ان الامور العارضة للكم
منها ما هي عارضة له بالنسبة الى انه كم كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضي
ومنها ما هي عارضة له بالنسبة الى انه كم مخصوص كالخلقة ونحوها للانسان فلا اختصاص لها بالكم واعلم ان كلامهم
في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما ونحو ذلك
نوع ما على حدة   وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات هي الهيئة الحاصلة من احاطة الحد
او الحدود بالجسم ... السطح المحصور ... من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع ونحوها
ثم تفسير الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة كل الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا ان الشكل بهذا المعنى ... فانما يسمى
الاستدارة والتثليث والتربيع ... الحاصلة للسطوح المذكورة ...
الحاصلة بسببه اجزاء الجسم بعضها الى البعض ... على ما يهم
ثابت بن قرة وما قاله ... وذكر ان الحدود ليست اجزاء للجسم والا السطح ...

... كتاب اوقليدس في الهندسة ابو عبد الله

الشيء ما خوف ... والاشتر من الكيف ... منع الصغرى ... المذكور بتعريفه
حدا جسمانيا والمعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال المجسمة دون السطحية واجيب بان المراد
بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض للحدود السطحية كما ان السطح معروض للحدود الخطية وانما
خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء ... فالتحقيق ان الشكل
هيئة حاصلة للحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود في الاول خطوط وفي الثاني سطوح والكمية المعروضة
بالذات للشكل هو المحدود المحيط به اي السطح او الجسم ... والزاوية من الكم ...
انقسم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للتغير بالذات ... سطح يحيط به خطان يلتقيان
على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان ... الى نقطة ولا خفاء في ان هذا
صادق على موضع ما بين الخطين ... الا ان ما بين النقطة من السطح
... من قال انها السطح ... الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة
واجيب بان الاظهر ان مقولها القسمة بالذات ... معروضها الذي هو السطح ... فعندنا
ما ينفي كونها من الكم وعن انها تبطل بالتضعيف ... فلان التضعيف
زيادة في الكم ...
منفرجة ... تبطل بالتضعيف ... الحكم على الاستقامة ...
... المنفرجة ... ان تضعيف الكم ...
... تضعيف المنفرجة من زيادة العدد الذي يكون ...
... على الاستقامة ... المنفرجة بالفرق ...
... الزاوية ... للثلاثة ... من الكم ...
المتصوفين ان من الكيفيات المختصة بالكميات ...
الملتبس ... من كونها ... والمساواة والمفاوتة
بالذات ... انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل ... المثلث شكل
يحيط به ثلاثة اضلاع ... ان الزاوية ...
... المسطح ... يحيط به خطان ...

القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية التي هي جنس للاستعداد

لانها تفيد استعداد ... على ان ينفعل ... بسهولة وسرعة ...
طبيعي ... واللين ... او على ان يقاوم ولا ينفعل ...
الانفعال ... والصلابة ...
... ودفع ...
... فقلنا الكيفية ...
النوع من الكيفيات ... ان الانقسام للثلاثة ... استعداد

جسماني كالملك نحو امر من خارج او مبدأ جسماني يسمى حدوث امر حادث على ان حدوثه من حيث هو ايضا يستند
على كون الشرايط على الفعل بمجرد خارج من هذا النوع يوجه الاول ان المقارنة [illegible] فلا تستقل بالعلية
بتلك الصناعة والقوى المودعة على تلك الافعال ويقاس الكيفيات النفسانية [illegible] بسلامة الفطرة
في خلقها الطبيعة بحسب عطفها ونقلها وذكرها الى القوى على المقاومة والا فالانفعال
فلا يتحقق فيهم بالتمثال الحاران لها قوى يستند عليها الاحراق فلو كانت [illegible] فلم هذا الحس [illegible]
في الكيفيات المسماة بالانفعاليات لمن الراسخ من الكيفيات المحسوسة لم يعقوبها [illegible]
جسم متقابل [illegible] وكذا الوجه مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات
والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة والحال وان الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية
اجناس من الكيف متباينة بالذات ليس صدق المخصص منها على شيء ما صدق عليه الاخر والا فلا
ان تكون العلة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحيوان من حيث
كونها مدركة بالحس من المحسوسات [illegible] منها من حيث كونها [illegible] فاعلها بالسهولة من الكيفيات
الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها
من المحسوسات

في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون
الشيء في الحيز والقوم في تحقيق ماهيته مذهبان احدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء من
المتكلمين في بعضهم شبه وتفاريع فليعلم انه لا يطول الكلام بذكرها بل نقتصر على ما اهتم به
المتكلمون يعبرون عن [illegible] حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
ان يتوسطهما الثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل
الافتراق [illegible] بلا فاصلة [illegible] بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز بعينه فهو السكون فحصول
[illegible] حيز اول للحركة حصول اول في حيز ثان واوله [illegible] السكون فلا يكون [illegible]
كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا حصول في حيز ثان [illegible] وكذا اوله لحصول في الحركة لجواز
ان ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل [illegible] الحركة المسبوق
بالحصول في حيز حيز لم يكن الحدوث من [illegible] الاول حركة مع انه حركة وهما قلنا انما يلزم ذلك
لو لم يكن [illegible] من [illegible] الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي [illegible] ان الحصول
الاول في الحيز الثاني [illegible] الاجتماع [illegible] وحركة الى [illegible] الى الحيز الثاني [illegible]
وحركة عنه ان الاجتماع [illegible] الا على وجه واحد والافتراق متصور على وجوه متفاوتة في
القرب والبعد حتى ينتهي [illegible] الى التجاور الذي هو الاجتماع ومن سماها المماسة [illegible]
[illegible] فهو اقرب الى الصواب [illegible] والمعتزلة [illegible]

غير التجاور [illegible] بعينها [illegible] يشعر بان التجاور [illegible] الافتراق [illegible] مختلف
[illegible] وهما [illegible] بواحد [illegible] ان اجتماع الجوهرين ما لم [illegible] فليكن [illegible] العرض
[illegible] متفاوت [illegible] التجاور
الواحد [illegible] وذلك بان الكلام في الجوهرين اجتماعا يقوم به [illegible] بالتحقق للاجتماع القايم بالآخر واما
الحصول [illegible] ان [illegible] حصول الجوهر في الحيز [illegible] بالنسبة الى جوهر اخر [illegible] مسبوقا بالحصول في ذلك
[illegible] بعض المتكلمين ان الاكوان لا تنحصر
في الاربعة [illegible] ان الله تعالى لو خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول [illegible] ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق [illegible] القاضي [illegible] سكون [illegible] الثاني ذلك [illegible] وهو سكون
بالاتفاق [illegible] السكون [illegible] انه سكون في حكم الحركة حيث
لم يكن مسبوقا بحصول [illegible] وعلى هذا الاسم [illegible] ان كان مسبوقا بحصول
[illegible] او السكون [illegible] السكون بعد الحركة [illegible] انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان
كان مسبوقا بالحصول [illegible] فالاول [illegible] الحصول [illegible] حيز الحركة والا فسكون [illegible]
[illegible] حصول الاول في حيز ثان حركة [illegible] السكون [illegible] الحدوث [illegible] الاكوان
[illegible] الاكوان [illegible] الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم
من [illegible] السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول [illegible] جزء الحركة اللهم
الا [illegible] السكون [illegible] وهو سكون [illegible] واما [illegible] الاول
[illegible] بالحصول الاول والثاني [illegible]
[illegible] الكون [illegible] الحركة [illegible] سكون [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible] التضاد
[illegible] الحركة والسكون [illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] التضاد [illegible] الكون [illegible] سكون [illegible]
[illegible] الحصول [illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] الحصول [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] حركة [illegible] المسبوقية بالحصول [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحصول [illegible] بالحصول في حيز [illegible] السكون
[illegible] الحصول [illegible] الكلام [illegible] الحصول [illegible] سكونا [illegible]
[illegible] المسبوقية بالحصول [illegible] الحركة
مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول [illegible] فلا تكون عبارة عن مجموع السكنات
[illegible] ان معنى [illegible] مجموع سكنات ان كل جزء منها سكون [illegible]
[illegible] سكون [illegible] الحصول [illegible] الحركة [illegible] مجموع سكنات
[illegible] المسبوقية بالحصول في حيز اخر [illegible]
[illegible] الحصول [illegible] المسبوقية بالحصول في حيز اخر وبعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز [illegible]

بعد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع فلما مر ما علم ان الحركة مجموع الحصولات الحدسي على ما يقع عنه قولهم انها مجموع حصولات
لا مجموع الحصولات في الحد الثاني المعدد بالحصول في حيز سابق على ما سمعهم من ظاهر العبارات وصغار لا يتأتى الا على
ان يسمى الحركة الحصول في حيز سابق وتوجه اعتراض بانه يدل ح انه لو كان الحصول اول والثاني في حيز
ولكان الحصول الثاني في الحد الثاني جزءا من الحركة كالاول
بالحركة تكون الممتد المتصل من المبدا الى المنتهى والحصول في الحدود الفلاسفة انه قد يراد
المتوسط المعدم للمبدا الى المنتهى المتكون بالمقطوع كالاول والثاني
الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق حركة والى اللاحق سكونا
ثم منهم من يسمي صل هذا الحصول سكونا ومنهم من يسمي ان تعتبر بحسب الثبت الحصول بعد الحصول في حيز واحد
بالمعنى الاول سكونا بالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول الاول في الزمان الممدود سكونا ومنهم من يعتبر ذلك وفي
السكون الحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في ان الممدود سكونا ثم
ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولات في حيز واحد لكن لا يخفى ان المراد انه مجموع الحصولات كما قد يحمل قولهم
الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر على انها مجموع الحصولات
على الاكوان الاربعة بجاز ان حقيقة الكون التي هي الحصول في الحيز واحدة وانما تعرض الاختلاف في انواع
تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب بعد ولا تمايز حيث كان الكون الى
قد يكون حصولا ما بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى اخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول ما
حيز اخر ومن ذلك يحصل ان حركة وسكونا اذا لم يشترك في السكون اللبث فان حصل كيف يصح ذلك والمعنى
من المتكلمين كالقاضي والاشاعرة قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة على ما هو راي بعض الاكوان المماثلة
ومعنى التضاد تجدد اجتماع الاجتماع ولو من جهة التماثل انهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص
الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصولين الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما لا بد
نخصص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر
في ان واحد في حيزين فان قيل الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان
ستة متماسة متجاورة ... ولم يكن تماسه جوهرا اكثر من جوهر واحد ما لم يلزم التجزي
بعد كان مع تعدد الفعل يلزم ان يتعدد الجوهر عند من يقول بها لا انفصال بدون ذلك قلت
العاملون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا
احتملوا في كل منها انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من جسم المتحرك الثاني حال الاجزاء
يحاذيها ... حركة ما لم يصل بوسط جسم كالحجر المقذوف على وجه الارض ... على حال
تعميمه بسبب التمدد والجواز ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول
بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفكاك بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة
نعم لا جزاء الظاهرة ومن ثم يتحرك فيكون الباطنة ايضا ... وقد يستدل منه اي اخرى بحل الثاني بانه لو كان متحركا
لزم المتحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات ... الجسم المحيط به عليه بان يتحرك
البعض عليه اخذا من يمينه الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف لجواز التفت ... بان الجزء الباطن
لما يفارق حيزه الذي هو بين الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز ورد بان الحيز الكل حينئذ ومفارقته
لما بينها جارية

وفي الثاني انه حصل في حيز بعد ما حصل فيه من الجوهر بعد الحصول في حيز اخر والا فمعنى الحركة سواء كان هذا او ذاك
يدل عليه محاذاته وهو بعض الحركة او ملزومها وارد بان الا حين البعد المفطور وهو بعد حاصل
فيه ولو سلم فالحصول الثاني ما يكون حركة اذا كان مشروطا بمن ساول دون الحيز العكس بان يبدل المحاذاة
انما يسلم الحركة اذا كان من جهة المسمى بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول
عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل ام البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام
ما له حيز من البعد او من اجزاء المحيط وعلى الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي
لا يفارقه المستقر المتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذاة بدل الحركة لجواهر المحيطة به على ما ذهب
اليه العلامة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير يتحقق حصول الحركة على ان يكون
مفارقة الحيز وتبدل المحاذاة من جهة المتحرك الى ام تحصيله بان يزول الحيز عنه وهي محاذاته
وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين فعلى الثاني لا يمتنع اذ الحركة بعض
الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلزمه ... الحق ان شدة ... ينقض التكثر
عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين
وما ذكر في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكر الاستاذ وغيره في
بيان او ان الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعل اسم الحركة والا لكان الجعل من
المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية فمن لم يكتف بما باعه الى وضع لفظ الحركة
او الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذلك انما يعد بعقد ... بان الحيز حين حكم
بان هذا في حيز ودلك في حيز اخر وان هذا متحرك وذاك ساكن
والمتحرك الاول منتعش بمس السطح وارجال الثاني مشابه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى
الفعل على التدريج او يسر او لا دفعة ونبه بذلك على ان معنى ... الفاظ وانه يجد العقل
من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة وسطح بعضهم الى معنى التدريج ان الا يكون دفعة
ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا
فسر بانه كمال اول لما هو بالقوة والمراد منهما حصول ما لم يكن حاصلا والاظهر ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصوله كمالا او اخر بعد الاول غير الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
سائر الكمالات من انها لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير والسكون فيه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فمفهوم الحركة متعلقه بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون
الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول

في المكان المطلوب فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى
فان الحركة لا يكون كمالا للجسم من حيث هو ساكن ولكونه متحركا بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة
لا من الحصول في المكان الآخر واحصول [illegible] كما انه ليس كذلك كالحصول المنوع عنه فانها
كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل والحركة
لولا ان ما بعده يحكم وان لم يكن [illegible] عند الفعل لكن لا خفاء حتى ان ما ذكر في هذا التعريف
نعم [illegible] منها [illegible] بانه الصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل بل الكمال
الاول [illegible] بان يعد التي يعرفها الحركة تعدد به يعيرها عما عداها او يحصل
من يصور ما بعد الحركة والاكوان الكمال الاول والثاني يعني جسام الحركة من المستديرة
والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك ان كل نقطة تعرض في الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة
السهام [illegible] فيكون كمالا اولا من حيث الحصول عندها وحصول فيكون كمالا ثانيا
وحاصل هذا المعنى [illegible] ان ما ذكرنا ان المعنى المعقول الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على
معنيين [illegible] بها يكون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وفي حالة
غير [illegible] ان توجد للمتحرك ما دام متحركا والجسم متعدد مع [illegible] وبها يحصل الجسم في حيز بعد
ما كان في حيز آخر وصفة كونه في الوسط [illegible] الى اكوان تحت الفرض والتوهم وهو معنى
متصل على [illegible] المسافة والزمان فما يفرض من حدود المسافة [illegible] يلزم تركب الحركة من اجزاء
وما بهذا الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة
بل [illegible] الا ان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسم في الخيال
صورة كونه في المكان الاول [illegible] ارتسمت [illegible] والنائم الخيال صورة كونه في المكان الثاني
الصورتان في الخيال [illegible] تشعر النفس بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجودها
ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي
او على الحاضر [illegible] اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان [illegible] لم يكن منقسما
لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اليه
بان الماضي لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لها وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود
المبحث الثالث الحركة تفتقر الى ستة امور الاول ما منه الحركة وهو المبدا الثاني ما اليه الحركة
وهو المنتهى الثالث ما فيه الحركة وهو المقولة الرابع الجسم العالي الذي ينتقل المتحرك من

نوع منه الى نوع آخر ومن صنف من نوع الى صنف آخر الرابع غاية الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك الخامس غاية
الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركة التي فيها الزمان لان الحركة منها اي بمنزلة الموضوع لكونها معروضة للزمان ومنها بمنزلة التابع لكونها واقعة
فيه [illegible] اما المبدا والمنتهى فلكلي منهما ذات وعارض اما الذات فكونه مبدا او منتهى والعارض قد يعتبر
بالقياس الى الحركة وهو ما يقتضي ان المبدا مبدا لذي المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما
بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا يجتمعان في محل واحد وليس من جعل الشيء مبدا يعقل انه منتهى ولا بالعكس وليس احدهما
غير الآخر فلم يبق الا التضاد والمتضادان متضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في
الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض من مسافتها مبدا ومنتهى باعتبارين مختلفين متغايرين متضادين
بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد او في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر
كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة تغير الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير
متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى واما المقولة فانها التي الحركة
من مقولة [illegible] العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر ومن صنف من نوع منه
الى صنف آخر [illegible] على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر سواء كان من نوع واحد او من نوع واحد
والحركة الوضعية فما صرح به العارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه يعود بالاطلاع عليها وبالجملة
فالذي يجمعها ان الفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما
تحويه فقط كما في الفلك الاعظم واما حاويه ومحوية كما في غير [illegible] وهو الوضع
والنقل بالحركة في الوضع [illegible] الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فلما لو سلم ان يكون
جزء بالفعل [illegible] الحكم لذلك جزء لا يستلزم تبدل الجميع لا جزاء كما مر على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم
[illegible] المكان انما على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الغاية بالدليل
[illegible] واما ما يعلم من حركة الكل على بعضها النسبة الى الاجزاء المفروضة واذا لم يكن حركة
للكل حينئذ [illegible] للكل فلا نسلم ان الفلك والكل حركة [illegible] موضع فانها موجودة لا معنى لوضع
الكل الا نسبة اجزاء بعضها الى بعض والى الامور الخارجة والا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على
التدريج [illegible] الى ان الحركة الا نسبة للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى الكل
الثالثة الكم [illegible] يقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف وبيان
ذلك ان الاسباب [illegible] ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان وكلاهما اما ان
يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او تنقص وهو الذبول كما في [illegible] العارون عند بعضها والثاني اما
ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول [illegible] المذكور من بدنه وهو التكاثف كما في [illegible] العارون عند الشيخ فيها
ويمكون في امكان التخلل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يعرض من اسباب الحقيقة [illegible] المقدار الصغير الى الكبير وهو
التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم [illegible] الصورة والمقادير
الحملة من غير ان يتصور [illegible] من ذلك كما اذا جعل الجسم [illegible] واحدا [illegible] كما هو عند الحس
[illegible] لكل جسم مقدار معين لا ينفك عنه وهذا المنع [illegible] الامام [illegible] الحاجة في ذلك الى اثبات

الهيولى بل بيانه يحتمل ان يمنع حصول المقدار زايدا على الجسم عرضا قايما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويا في الطبيعة
والجسمية فجاز ان يتصاف كل منها بالمقدار الاخر حالم يمنع مانع واستحال التخلخل الى مقدار الكل تحليل ومع ذلك يكاثف
ثم لا بد مع ذلك من ان يقصر الجسم منفصلا او مع كونه جزء تمتنع ان يكون على مقدار الكل صورة واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطعة على مقدار الجسم والعكس لجواز بعد تسليم المسالة ذلك ان اتصال الجسم
على مقدار ان يكون لا محالة بتفاسير ممكن ان يكون للقدر حد معين لا يكون كما جاز على القول بالهيولى ان يكون
بعض الصور لمانع يحمل الى المقدار الاصغر او الاكبر وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو انما يكون بالانفصال
وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد تصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب تعظم مقداره وهو
تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخ فيها دخلها
هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل وعلى هذا يستقيم ... وهو جزء من هذه المسالة
وقد يقال ويراد بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف
الى التقارب بين الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب فيها من حصل الوضع لتوجهها الى جهة الاجزاء بعضها
الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالمعنى الاول اعراض حركة ... واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق
الصعود ان لم تكن هواء وهي الوضع بحسب المقدار في حسب ... تتبدل ... اجزاء بعضها مع البعض كالقلاوة
حسب ... الى الامور التي ذكرها من فصل فعل ... ولا ينحصر ذكر ... مقدارات سرارها فلسنا
لا لكلام في عدم الانحصار ومن ان هو لنا ان الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة ... على الحلاوة
والى المقدار ... وقد يكون الزيادة لمقدار بوروده ... على ... لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن
فانه وان كان ازديادا في الجسم بانضياف ماده الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على نسبة
والخصوص ... لا يكون لو ... ما يقصد بالطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا
طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار ومقابله الذبول ... وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره
ما لو احدث الزيادة في ... فيه نفذ في الاجزاء الاصلية ودخل فيها واستهلك بطبيعتها الاصلية ووقع فيها الى
انفصال بكل الاجزاء على ... الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه وذلك هو النمو وزوال السمن
فيما لك النقص المقاصر عن ان ينحدر الى الاعضاء الاصلية بالذبول وان لم ينفذ الغذاء على بعض الاجزاء اصلية والنقصان
هو السمن واستفاضة الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا ... وذلك
المعولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك كانتقال الجسم من السخونة الى البرودة ومن
السواد الى البياض وقد يقع ... الرابع ... من
كا منه تبرد بالاسباب الخارجية شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من ادعى ان الماء مثلا اجزاء نارية
ان بعض اجزائه يفسد ... تخلخل الكون والفساد والبرد ... ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم
على ما فصلت في المطولات ادنى بان ... من كبريت ... بتقدير ... من النار ... ان ذلك ... كالضرورة
الكامنة ... وكذلك لا ينفصل وبحق لو كان ذلك ... اجزاء النارية التي ... بالحرارة
الشديدة ... لكانت ... بعض اجزائه نارا ... مفارقة تلك النارية جميعها بجميعها

او انكشف سواد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء ينقلب هواء والابعد
والكون قد سبقت ثبات الى ان الحركة في الوضع
صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بتحريك النار
عاماله ان الحركة لا بد فيها من ... الحركة في الكم والكيف مع ... على ... وذلك لان
الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضادها او لا
او انها ... الحصول بها ... ذلك من ازمنة وحاول كل منها ... ان ذلك حركة لا انتقال من حركة
الى ... على التدريج ... الحركة عند التحقيق ان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون ... لا يحصل
والاجزاء ... والانتقال ... بل انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج ... المبدا والمنتهى
الكميات والكيفيات ... بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخرى دفعة كما في ... ما لم يوجد
... على الاجتماع ... حركة ... من ... الى النار ... وظهور ... المراتب ... في ازمنة وجودها
ويدل على نفي الحركة في الامور التي ... بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات ... ان الوسط بين المبدا
والمنتهى ان كان واحدا فقط فهذه ليست حركة وان كان اكثر ... الكلي سواء كان اختلافها بالنوع او
بالعدد اما ان تكون غير متناهية ... كونها محصورة بين ... واما ان تكون متناهية وهو يستلزم
... في الحركة من امور لا تقبل القسمة ... امور متناهية ... الى كل واحد منها
... غير متناهية ... بالفعل ... الاجسام ... الاستلزام وجود
الجزء الذي لا يتجزى ... البطوء ... السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على مافيه الحركة واما الثاني
فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك ايضا ... او لزم الانقسام ... فالاسم فيلزم
... سكنات ... بطلان الجزء ... الحركة ... فان الحركة
الذي بين المبدا والمنتهى ... واحد بالفعل ... عدم ... فان حصل
كونه ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتعاقبة ... غير متناهية ... يلزم الحركة ... ما
... ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد ... فيلزم ان
امتناع ... الحركة ... ان يكون ... متصلا على ... غير
متناهية على ... المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او الاجسام مختلفة
كما في الحركة ... الى السماء ... متصل ... سواء كان ... جوهرا او كما متصلا
او كيفا او غير ذلك ... انه اذا جازت الحركة في الماء لكونها معروضة لما يقبل
الانقسام ... في الكم ... المعقولات ... ولا يثبت الحركة في باقي
المقولات ... على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل
... الجوهر فلانه يعرض ... الكون والفساد ... على المادة الواحدة
... ان الجوهر لا يقبل الاشتداد ... على التدريج ... لانه
لو قبل الاشتداد ... الاشتداد ... الجوهر الذي منه الانتقال ... فلا يكون
الصورة ... فلا يكون ... الاستعداد ... بالحركة في الكيف
وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا ... غير موجود ... امتناع

وجودها بدون الصوت ويكفيه ان الحركة في الصوت انما تكون بعدما ثبتت الصور على المادة بحيث لا يبقى لها صورة
زمانا ما وعدم الصوت يوجب عدم المادة بعينه للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجواز
ما يحكى من الاشعرية اتفاق انما هو بصورة ما يعدم الصوت المعينة انما يوجب عدم المحل و
حدوث صورة اخرى اما ما قيل ان التغيرات لا تكون الا على الاجسام بصورها لا يبقى في زمان تستعقب
الصور لا تشتد ولا تضعف بل يبقى في آن وتتغير انما بكيفياتها وكمياتها وأينونها ووضعها
في زمان لا انها تشتد وتضعف وبعض الاشتداد هو استمرار المحل الواحد الثابت بالعناصر
الى حال فيه غير قارة يستدل بنوعيته ازداد فمن ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر
يكون ما يوجد بكل آن متوسطا بين ما يوجد في الآن المحيطة ويتجدد تعينها على ذلك المحل المعلوم
دونها من حيث هو موجه بتلك التجددات الى غاية ما وبعض الضعف هو ذلك المعنى بعينه
من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ بالسلب او الضعف هو المحل الا ان الكل التجدد المتصرم والاكثر
ان محل هذا الحال يكون مرضا لعموم المحل دون كل واحد من الهويات وأما الحال الذي يستدل
واحد معلوم يكون هو هو الى ان يخرج عن الوجه مع تعيين وتجدد ولا تصور فيها اشتداد ولا ضعف لا مساغ بعدها على
تبدل هويته الا في بعد الصوت وقد صرح ابن سينا بان الوصف الشخصي للمادة هو محفوظ بالوحدة
للصوت لا ان الوصف الشخصي واما المحسوس ولا يكون التجاة انه لا بد للحركة من مبدأ ومنتهى
لكان اللمس من نسق ويكون السعادة ان لا اشتعال فيه ومن كان الاشتعال مرشد الى الكيف ومن
الى انه يكون معه لم ما وشبه ان يكون حالة لكمال الاضافة في ان الاشتعال لا يكون به بل يكون الاشتعال
لا لاوائل او كيف يكون الزمان لاجل ما لا تلك التغير فيعرض بسببه التبدل كما ان الاضافة تتبعه
غير مستقل بل تابع لغيرها فان كان المسموع فالاشتداد والانتقاص وكذا الاضافة ولو تتبعت غير
متصف عند بعض مسموعها لزم استقلالها فافهم الامام وهذا هو الحق ان حقيقة الى الزمان والى
تصفه غير مستقلة بل تابعة لمعروضها في التبدل والاستمرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية
وقيل لانها يوجد معه لم ما وأما ان يفعل وان ينفعل ما يتبعه منها الحركة والجو
يطالبه اما ان يفعل فلان الشيء اذا اشتعل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان الشيء دافعا
يلزم التوجه الى الضد على التدريج والتحرك في زمان واحد وان لم يكن قاطعا لما يوجد
الشمس يعدو وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك اشتعال من التبرد الى التسخن
على الاستمرار وما قال فمن ان الشيء قد يشاغل عن الصفات بالفعل الا ان الامر من جهة تنقص عنه الموضوع
لتمام ذلك الفعل بل من جهة منه فذلك عائد الى فتور القوة او انقطاع الغريمة فكان الا انه يكون اشتر
او يستعمر ذلك يحصل التدريج العامل فما يتوهم من التغير التدريجي ان يفعل يعني انما هو
فيما يتم به الفعل كالادا ويتوهم في الانفعال ايضا على نحو فيما يتم به الانفعال كالقابل والقابل
في المواقف الحق انهما يتبع الحركة اما في الفعل اذا حركنا بيت او قسمنا وفي الالم واما في القابل
او في القابل بلغت اما او بينهما على ما ذكرنا فان قيل ما ذكرتم لا اضافة حتى

وعدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كما في الجمع على ما اشار اليه الامام والاحاطة الى ما ذكروا
من السكون والتصعيد وقليلا معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا اشتهر بالآن
والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين
والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لذاته الا اضافات طبائع غير
مستقلة بانفسها فيجب ان يعرض لها التضاد لا ان اجل درجات معروضها ان تكون مستقلة كما لمعروضه
واما كون الاشتداد والتنقص مثل الاسود كالحار للباردة فلان الاضافة لما كانت بطبيعتها غير مستقلة بل تابعة
لمعروضها وجب ان يكون هذا الحكم ايضا تابعا والا لكانت مستقلة
واما الحركة في متى فبعضهم عن الترجيح
واما المحرك فيتوهم العام الحركة بالذات الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فيقسم الى اربعة
عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت بعرضية لا يخرج عن الاقسام الثلاثة ولعل اقسام الحركة الارادية
سماها جسم او غيره عرضيا فالاتفاق كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك قسرية وان كان موجودا فيه
نفسه فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك انهم من
ان يكون جزءا منه ومعلوما به التعلق المخصوص كتعلق النفوس بالابدان كنا والنفوس الفلكية
بالافلاك فيتحرك بالمحرك قبولا ولا انسان بتعينه والفلك يستدل فان جعل فعل الاتحاد
المحركات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة فهذا التقسيم لم يكن لحركات كلها قسرية بل
انها على ان يراد بالمحرك ما جرت العادة بكون الحركة معه لا ما يلزم عنه وفيه بعض الحركات يكون قسرا بالحركة
المنتقل بالارادة فقد اشكل بالعرض على بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلاثة كما سماه
النفس بعد كثرة اختلاف الناس فيه انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فانه او قسرية او
كسر والتكثر من العروق متكلف فيكون من المطولات ثم ان المكاد وهي تعتبر على ذكر ما هو
اعرف والصحوة فنقول اما حركة النفس فارادية بانهما طبيعية على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء
انها تتعلق بالارادة من حيث فقد في كل تنفس زمان يمكن التنفس من ان نقدمه على ذلك الزمان وان
نؤخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي
من حيث الحاجة الى مطلق التنفس ارادي من حيث امكان التقديم والتأخير عن اوقات تنفسها
الى حاجة ويكون وجوبها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة
التنفس ارادية يمكن ان تتغير عن مجراها الطبيعي ولا يمكن نفيه بالارادة للسيار ملازم
ان الاسيس للنفس شيء لان النائم يفعل الحركات الارادية يمكن ان يشعر بارادته ولا يمكن ان يشعر به
وبذلك قد يتحرك بالاعضاء بسبب الملال عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر
واما حركة النبض فقد قيل انها طبيعية لطبيعة الناطح تنقص الروح الحيواني لاقتضائها ورود الهواء
ويعرض عنها على الاحتراق وكذا النبض بعد الحيوان فانها ليست بحسب القصد والارادة
والحق ما ذهب اليه الشيخ بل من العلل ان حركته النبض بالقوة الحيوانية لا انها حركة نفسية

اي النبض

وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون
الا عند امر او بطبع على ما مر جوابه قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة
السماوية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات شتى كما في تحليل الطبيعة الغذاء والنامي
احداث حركة فيها من المركز الى المحيط ومن الانبساط والانقباض من المحيط الى المركز
لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل الحيز ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء
البارد المعدل لمزاج الروح والامن الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المتسخن
الى بدن وانما يعرض عما يتعلق بحفظ ما يحفظه فتتعاقب الانبساطات والانقباضات على النحو الواحد
ومنهم من بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في السلامة
السلامة وجعل يخرج الطبيعة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد
قسطية والا مركبة والقسطية ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية
كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان ضيائية كالنمو وان
ان كان المحرك خارجا من المتحرك وحاله بالطبع كحركة الحجر الى فوق والا فهي التسخيرية كالنبض والعارضة
ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض
الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليس من الطبيعة المشتركة بين الاجسام والا لدام
الحركة ودامت بدوامها الاجسام وانما هي حالة غير طبيعية
وليس ايضا الطبيعة المحضة بل لكن الطبيعة مع حالة غير ملائمة الخ
شرط معارض امر عن الطبيعة عند زوال حالة غير ملائمة فتحرك الطبيعة طلبا للكمال الملائم
للطبيعة عند الوصول اليه ثم لا اختفاء في ان احوال الملائمة تختلف باختلاف الاجسام
الطبائع فلا الكمال الملائم للارض ان تكون تحت الماء والهواء والماء وكذا ان تكون فوق
وتحتها حرض وعلى هذا القياس فمن ثمة تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة الطالبة
الكمال الملائم لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت الى جهة التي اليها الحركة
نائي والاختفاء في ان من تحت الماء لكمال الملائم هنا السوح الجاحد فاذا حصل الوصول
الا انصراف عنها فلا يختص بالحركة الارادية كما في الغايات للارادية من ظاهر معناها اللغوي الموقوف
على السعود ومراد ذلك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة بحصول الماء اي حين مقارنة الحالة الغير الملائمة
حين الى فوق فصعوده عند زوال العائق الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز ان الحركة
الطبيعية قد تختلف جهتها فانه يكون الى فوق وتارة الى تحت
المبحث الرابع في اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والمادة وقد يكون بالشخص
وقد يكون

وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشرع هذا المبحث في بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بستة منها وهي ما منه وما اليه
لمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرض لا تختلف باختلافه ماهية
الحركة بل انما تختلف باختلاف المتحرك الا تختلف بتنوعها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة
الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة لموضوعات مختلفة الماهية كالانسان والفرس وحصول
لموضوع مختلفة كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة
للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا ولا اثر للاعم بل المقصود منها اختلاف الماهية والموضوع
فلا خفاء في جواز احالتها بطبيعة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلقه الحركة التي تعلل الزمان عارضا لها فانها
انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى اختلف الحركة وان كان ما فيه واحدا كما في الاين كالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف كالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة ومنها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة
ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالصعود والنزول ليس على ما ينبغي لان هذا انما
يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع بمجرد اختلاف ما فيه كما يختلف بمجرد اختلاف
الامور الثلاثة مثل الصعود والنزول او كان المراد ما كان بين المبدا والمنتهى فيتحد الى ان نقول واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد عين حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركة امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من موضع اخر وحركة من نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها
الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير حركة بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف
والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه امر وحدة الشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا
يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند
اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يقع في زمان معين حركة في الاين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز ان النمو والتخلخل او التسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكون فيها بالفعل
انفصال فيقع لموضوعات متعددة كحركة الحجر في المسافة بعلاقة كما في حركة الماء من الحرارة
النيران والالوان من تكرار اجتماع الموضوع على امر واحد لان ما ليس كذلك انما يكون في امر واحد بمنزلة البعض من
الحركة وهذا البعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل
وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك

مع اتصالها الانقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات قال فصل انا اريد بالحركة معنى القطع الحقيقي الممتد
للموهوم فلا وجود لها في الخارج او معنى الكون في الوسط اعني الحالة المسماة التوسط
المحرك جزئية مغاير للواقع بدل لكن فلا يتصور حركة واحدة بالشخص التي هي امر كلي والواقع منها
كون وبعبارة نصف الامتداد ولا اجتماع له لانه وجد لا في الوهم والاجابة فيها المتوهمة موجودة في الخارج
في المسافة او الامتداد كالزمان الا على سبيل الاجتماع ولا استمرار كالخط مثلا وعدا الوهمي
مع تعدد المحرك كالخط الواحد ينقسم بعضه جزاء بفاعل وبعضها بفاعل اخر لكن مثل تمام الا اذا
ومد جعل الحركة فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الان
واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت المسافة محدودة معينة
النهاية يعرض للحركة حصول في الوسط ان عارضها حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط
بعد حركة التحصل وهي باقية عند زوال الحصول ذلك المبدا الى حد حدودها بزوال عارض من عوارضها وتبقى الحصول
في الوسط امر كلما يكون ليس عدد به لان ذكر ابالكم لو كان في المسافة ليس عدد بحسب الحصول
من المسافة وعدد الحصولات ولكن ليس بحد لكن ان المسافة متصلة واحد الاجزاء لها بالفعل فالحركة منها
الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيها كالخط الواحد وذلك لان المعتبر الكلية
امكان فرض تجزئها بحسب الاجزاء وتنوع ممكن انتهى قال هذا انما نعنيه في هذا الموضع المشكل المعتبر وانه
حسبما بحث في كلامه قال فصل كيف كان الاعتبار بوحدة الموضوع والزمان وما فيه الواحد بالشخص
والنوعية حسب رجع الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا فلما كان المعتبر وحدة الحركة بالشخص وحدة
مثل بيان امور بالشخص مع وحدتها بالنوع وحدتها بالنوع ولكام ان وحدة ما فيه بالشخص وحدة
وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتها بالنوع كما في التنوع للذبول والتخلخل مع التبرد والتسود
الشخص نحو ذلك بعض مباحث وبيان تنوع الحركة وما فيه وما اليه كالحركة في الكم والكيف والوضع
المتضادين العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب ففي
الفلك واما في بيان مشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسما مختلفة
بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء
بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الثلاثة الامور العلاقة ولم يعتبروا في هذا الاتفاق ولا اختلاف
يريد احسام المحيطة بالمتحرك لان الاينون ايضا وكامر لان لكون الاين الذي في المحيط اسفل الهواء
بالنوع الثلاث الذي في اعلاه وكون الاين الذي في الوسط منه بالنوع حكم اذ لا تفاوت الا بالقرب
حتى المركز والمحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا ممتازا في بيان وساط
غاية انه لا يكون على ذلك التقادير القرب والبعد وكذا الكلام في الاينون التي تقع على استقامة المسافة او
انحنائها والتي تقع على الاستقامة بعينه وليس فان الاختلاف النوعي او الاختلاف فيها من البين بطلانه
وبحاله فما يكون في ذلك ان الحركة ربما يختلف على المسافة التي هي امتداد متصل وقد يتصور عندهم ان المستقيم و
والمنحني فعلى هذا يجب الحكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة اختلاف لذلك والمراد بوصف هي بعينها الاستقامة

والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك والمراد بوصف هي بعينها الاستقامة والاستدارة وهذا الخلاف
الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض التكثر والانقطاع بالفعل الا في الصعود والهبوط
وذكروا ايضا ان الكرة حركتان لم تختلفا بالماهية لكنهما اختلفتا بالمبدا والمنتهى وهما متضادتان
لما ان التضاد ينشا من التعدد كما هو واقع لاختلاف جهة الحركة وورد عليه ان هذا جار في كل حركة
من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى غير ذلك المبدا الا ان يقال لما كان مبدا الصعود والهبوط
ومنتهاهما في جهتين متقابلتين لا يشتد ان احدهما يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر
الجهات ورد عليه لا يمكن اعتبار الصاعد هابطا او بالعكس بخلاف الحركة نحو ويسرة
واما ان وحدتها بالجنس ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا
اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم نوع من الحركة في الكيف والاين والوضع وهما جنس يحتمله وحركة النمو
والذبول جنس والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف ونحوه ونحوه بل صرحوا بان اتحاد حركات
المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي لم ينازل على تفصيل في المقولة مثلا الحركة
في الكيف في كل نوع الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المتضادات وتحتها الحركة
في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا
لما تحتها بل تكون مقولة الحركة على هذا الرابع بالاشتراك اللفظي لا بالتحقق مطلق سائلين والتشكيك
مطلق المطلق فحسب الاقسام لاذا بلا ولا اولية لمطلق ما هي الوجود كيف والتدريجي الذي هو حاصل
فيها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما انها اعم التشكيك وليس
الذي يكون الامكان الحركة كمال اول او اولي وجود التي ليس من الشك وانما التشكيك في الوجود مقول بالتشكيك
وردنا ان التشكيك بحسب الكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم واحد الموجود لا ما هيه وبنوع عليه
من الاولوية والشدة وانحوها لانه لا يتصور بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة
بل لو امكن معنى الاتصاف بالوجود كالعدد وتكون بعض اقسامه متقدما على البعض في الوجود الى العدم
يكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل كل بعد من الصعود المواطئ ولا سبيل الحكم بالاولية وانه
يكون بما رضنا كما لما لا الى شيء فلما بعد مع انه بعيد عن سعيد واما البعيد فلانه لا سيما من الحركة
في الكيف مثلا لا يتغير على التدريج من شيء الى شيء واما عدم الاتفاق فلان المقول ان يكون حمله
الجنس على وجه ما فيه ايضا بسبب اداة عدم حسن مطلق الحركة والا تكون عدم ثبوت الجنس
وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لا فيها بالمراد المقولات على العشر لها الا هي انها تكون جنسا عاليا
بل انما تكون فوق المقولات الاربع فيصلح كونها جنسا عاليا ولهذا بالمعنى الجوهر ان يكون
من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرناه وانما يلزم
ان كان الحركة والواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وهكذا من سائر وهي الوضع
من الوضع فانه يصح ان كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لا امتناع تداخلها

نعم لو اريد ان الوحدة الحقيقية لما يصدق عليه في بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة بحسبه لما ذكرنا
لكان وجها والانانية يكون مطلق الحركة جنسا ولو انما تضاد بها لا اخفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما
يكون لاختلاف متعلقها بل اختصاد الحركتين ليس لتضاد المتحرك لا نجسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كالحار والبارد مثل النار والحار الى العلو
وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن السواد الى البياض وبالعكس
او من عادة تمل الى ذبوله وبالعكس ومن تضاد الى انكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك كما انها
مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحي والنار بالقسر والطبع لتضاد في تضاد
مع اتحاد المحرك كما في حركة الحجر صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس
منه اختلاف ما به فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا
لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض مع
اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما
في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس وغاية النمو الذي هو طبيعي لجسم كذا في الذبول وبالعكس
ومن ما اسكاب الى انكاس وبالعكس فانهما ان لا تضاد في الحركة الوضعية محض بالمبدء
وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخرى بالعكس وكذا المنتهى فان بعض ذكروا ان تضاد الحركة
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد بعارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك الحكم على اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
تضادها بحسب ما يوجب صدق حد الضدين على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد في
ان يوجب صدق تضاد الحركة حد التضاد لكنهم الضدين على الحركتين انها اعم الصاعدة والهابطة
كما وجودان ان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية
الخلاف وهذا الخلاف للحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاول
لا يكون الصعود والهبوط فانهما نوع واحد ويخالف المستقيمة والمنحنية والمحيطية
ولذا كانت احداهما فوق الاخرى بحيث انهما انما على غاية الخلاف فان ليس كل النقطتين
قسيا عن مسامتة والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه
لا يوجد في كل من الاقسام معين وكل معين يوجد فيما هو اشد مخالفة منه وما يساويهما
تحت الاول ان القوسين اللتين يماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليهما
ينبغي ان يكون هذه الحركة المستقيمة لتصدق بحد التضاد ايضا لتصادق لا يكون على غاية الخلاف
والهابطة المستقيمتين لتضادهما لانه يجتمع شرائط التضاد ان من الصاعد
النار والهبوط منها الى الطهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة له من الهبوط
والهبوط

والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثاني انما مركز الكلام هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد
مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا والصعود والهبوط من المركز والمحيط الى جزء من الهواء مثلا لا يكونان متضادين
لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح الشيخ بما ذكرنا من ان تضاد
حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما منتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لما ذكره
كما ذكره الامام ومن تبعه وانه ما ليس على غاية البعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد
بين صعود النار عن المركز وهبوطها من المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا في الاين في الصعود من
المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز وفيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في مفهومي التضاد من غاية التباعد
وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا او سفلا بالقسر او الطبع متضادتان والجواب
ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث يحصل فيهما اذ لا حركة ثم بل من حيث التوجه فيعتبر حال
الجهة وجهتا العلو والسفل متعبرتان بالطبع فيعلم ان بالنوع متضادتان بالعارض لازم بنوعها اللذين من
المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الثالث ان الامام قد اعترض بان تضاد الحركة بتضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان العلو المبدأ للحركة لما كان هو وصف يشبه بالوصف دون الذات
اذ لو لم يعرض للمعطي كونها مبدأ او غاية الحركة لم يكن للحركة تعلق بها او حيث تضاد ذاتهما فتضاد الحركتين
ثم انه هل هو حيث تضاد الحركتين تضاد مبدأيها او تضاد منتهيها لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام
ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كما في الصاعدة والهابطة مبدأها متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى
للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل مطلوم التضاد متى يكون حركة مستقيمة من نقطة
الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستدير ايضا اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه
الى اول الحمل بحسب يعتد من حركتي على الحمل والسور والجوزاء والسرطان وما بعده والسنبلة وتحقق المبدأ
والنهاية بالفعل فلا بد من ان يقال ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل مثل
ما يفعل الاخرى لكن من المنصف على التساوي مثلا المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافة ما بعد
والسنبلة والميزان والعقرب والقوس المتحرك من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافة الجوزاء
والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد يعطل كل منها ما فعل الاخر لكن في المنتصف الاخر قلنا
لو سلم الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف للزوم التضاد وهم انما نفوا التضاد في الحركات المستديرة الوضعية
كحركة الرحى وما يكون من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على ما سيأتي وحركة الحمل على الرحى
واما انقسامها لا خفاء في انقسام الحركة والزمان وما يقع فيه من المقولات المعادية والمسافة وما يكون
والاوضاع منقسم ايضا ان احد الامور الثلاثة يستلزم انقسام الاخرين واما المبدأ والمنتهى ظاهر وفي المتحرك المنفصل
وبواسطة قد يقسم هذا التقسيم وسيذكر انقسام قد يكون المنقسم منه على التحرك وقد لا يكون وسيذكر النفس
مثل كون بعض المسافر اسر البعض وبالجملة فالكلام فيه واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة الخفاء في ان الحال انقسام
من الحركة فلا يمنع حالة المتحرك حلول السريان كالسارق في الجسم وقد حقق ذلك في الحركة لانه لم يدخل
فان اجزاء المتحرك لا تعارف من كلها بالكلية بل شأنه ان يكون باجزائه الباقية لا تعارف فكما اجملا ما نعم
لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام بسبب الانقسام في الفرض لكن المقصد الذي المسمى بالحركة

على حاله وعلى امتداده فان يسمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي انما
يكون بحسب امتدادها الوهمي لما فيها من الاجزاء المفروضة بحسب تحقق اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور
الا بانقسام المسافة والزمان

المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او
المقادير والكميات والاوضاع والاين يسمى مسافة وان كان الاسم بالعلاقة لما في الاين وكما يعني
الزمان والمسافة [illegible]
زمان مسافة [illegible] من زمان [illegible] في زمان [illegible]
سرعة و [illegible] في زمان اقل [illegible]
الا [illegible] زمان مساو [illegible] على التعين [illegible] الاطول [illegible]
المساوية من زمان اكثر [illegible] المسافة [illegible] زمان [illegible] قطع المسافة
في زمان او بقطع في زمانها مسافة [illegible] بالنسبة الى [illegible] مسافة
التي يكون [illegible] المتحرك [illegible] بالنسبة الى [illegible]
صعود الانسان [illegible] ان يكون [illegible]
قوام [illegible]
فيه [illegible]
[illegible] الكل [illegible] الفلاسفة [illegible] السكنات [illegible]
[illegible] والفلاسفة [illegible]
مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول [illegible] السكنات [illegible]
الزمان [illegible] السكنات [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
الشمس مع [illegible] حركة [illegible]
الصور [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] الشمس [illegible]
الشمس [illegible] الاول
[illegible] العظيم والصغير وحركة
الفلك [illegible] العظيم والصغير [illegible]
موجود [illegible] الشمس مع سكون
الفلك [illegible] الحركة [illegible]
وسكون [illegible] المعلول [illegible]
انه لو كان البطؤ بتخلل السكنات [illegible] في زمان
[illegible] العمر [illegible]
[illegible] اضعاف [illegible]
[illegible] الارض [illegible]

بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دون ما ليس له قدر يحس [illegible] الضعف فلذلك
الحركات تمامه البطؤ فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زمان حركة الفلك الاعظم على
حركاته ويكون الحركات [illegible] للحس [illegible] الفرس ساكنا على الدوام او [illegible] زمان [illegible]
من زمان [illegible] السكنات [illegible] اضعاف [illegible] لان السكون وان كان
[illegible]
[illegible] السكنات [illegible]
الا ان الحركات [illegible] السكنات [illegible]
[illegible] وضعف
[illegible] والضعف [illegible]
[illegible] البطؤ [illegible] السرعة [illegible]
[illegible] زمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] المسافة [illegible]
[illegible] الزمان والمسافة [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] البطؤ [illegible] الفلك الاعظم [illegible]
المبحث السادس
[illegible] الفلاسفة والمتكلمين [illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible]

الا انا نقول لا مقدار الزمان الذي هو مقدار الحركة مع الفاصل الان وهو منطبق على الان وهو منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فمعلوم وجود الحد الذي لا يتجزى واذا كان منتهى زمان ولا حركة
فيه يقتضي السكون ولما كان منع صدق تتالي الانين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول
اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في ان واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة و
الوحدة يكون بداية خط ونهاية خط اخر وليس هذا من اجتماع النقيضين على الوصول واللاوصول
شي الا ان مغايرة ان يصدق على الشي انه واصل وليس بواصل الا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي
هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة في بعضهم من الجهة بوجه اخر وان
الحركة ان تصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة للتحرك من حد ما مقربة له الى حد اخر
فعلا وهي الميل الوصول الى الحد وان اللهم باعتبار الايصال فلا تكون موجبة في ان الوصول
اذ ليس المعلم بالامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول بعين المباينة عن ذلك الحد
الى الحد لا بعد حدوث مثل ما في ان ان صدق اجتماع المباينة التي مع الميل عن
ان واحد ولا استحالة في تتالي الانين يكون منتهى زمان يكون الجسم فيه عادم الميل فيكون الحركة وهو فيه
السكون ووجود علة بعد تسليم ان الحركة وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا يقتضي تسليم تتالي الانين
منعه ان قلنا ان عندكم طرف للزمان يتصور السطح للجسم فلا يتحقق في الخارج ما لم يقطع الزمان الا
موهوم محض بالعرض للزمان من حيث الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان اراد به
زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نسلم انه لا يجوز ان يتعاقب ان واحد بحسب ما هو من الانقسام
الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الانات بهذا المعنى انما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اصلا
يقيم بالوهم انقساما ولا احتمال من صدق المنع الاول ومن انهم يقولون ما اراد ان ما لا يقسم اصلا
يتعقلون استحالة تتالي الانات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان
الى الماضي والمستقبل كافيا في كونه لا ان اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل
يحكمون على كثير من الاشياء بانها انه لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الان لم يسلموا وجود الحركة
ويتال تعالى على استلزامه فليتامل لانه على تقدير السال يكون مقدار الذي هو مقدار الحركة المنطبقة
على المسافة مع الفاصل الانات بان واحد ولا اله يحقق طرف للزمان هو عرض قائم به عرض قائم
حلول السريان ومعلوم ان ثبوت السطح لا يستلزم الحركة وكون الاطراف مع الفاصل السطح يستلزمه
وقد يقال الوجه بحكمة لم يكون موهوم تتالي الانات ولعله السكنات كل حركة مستقيمة اذا كانت
احدها مستقيمة او كان المتحرك لا ماسة للمسافة لا لنقطة بعضه على السؤال كما اذا ادرنا
كرة على سطح مستو او كسا ما على جدولات وانوجد سطح مستو فان ان الوصول الى كل نقطة
تعاقب ان اللاوصول فيه بان انقسام المسافة مما سواء كانت على جسم واحد او اجسام
يحصله محض موهوم فلا يكون للسطح والان فلا خلاف فيما اذا انقطعت الحركة مستقيمة
لما بيانه فانه

الذي ذكرنا المسافة اشغال الانقسام فيها بحسبها وفيه بحث
وزعم انه كان يصل انه بعث والسكون
من الحركة الصاعدة والهابطة فكان ان الحجر مثلا انما يصعد بسبب اعتماد القاسر يحصل للمقسور بعض العادات
اللازم يمنع الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف لمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر نازلا والهاويان
من الغاية الى المحل فيه مثلا نقصور الى ابعد الغاية وعليه بحث السكون اذ لو تحرك نازلا من او كقصانا ويرتفع نارا
مرتحج بلا مرجح واجيب بانه لو سلم لزوم الغاية المتكلمين ان الوصول الاول زمان بين الوصول والرجوع يكون الحجر
ساكنا على ما هو المدعي الا انه يلزم الحركة لان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتتعدد يعيد بعيدها
حركة اخرى ومقدار ما الا انها تصور عنه تراع
رجح المانع اي الغاية بعدم لزوم سكون بين حركتين وحق بقاء
انه لو لزم المحل الصاعد القريب اي زمان سكون لزم تعاقب مع ممكوك لا اصابت بضعف القاسر الا مصادمة
الهواء المخروق بل يمنعه عند السكون واجيب بالمنع بل المقسور في الهواء والقاسر الى الضعف بحيث الذات والمدا
يكون الحجر الهابط عنده العدو من ارض تسرده مادة كرين بسنا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق والتوى
لو صل الحجر المرمي الى سطح الفلك حتى المنع الثالث انه لو لزم لكان الماء سكونا لحسنا ومنه كاهر البطلان واما قرب الى المدار
يعدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل العود فاسد الى السكون الى ان يغلب الطبيعة وهي كلام في هذا العود
الناس بسكنه للحجر يعض الاحيان او اذ ذلك ان ذلك للمعتبر يتصور قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروريا
الحصول لم يسمع عليه كما بين اللوازم الثالثة لو لزم لكانت الحركة الفرود يعادي العود ولو استحالة تتالي الانات يسمع كونه زمان
ما لان لكل زمان بعض ما قد تقدم كاف في دفع تلك الفرود واجيب بانه يقع في زمان لا يعقل الانقسام بمجرد الوهم لانه
الذي لا يتم الا بكونه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه لو سلم ومن حق للهابط الملاقاة الحرد له الصاعد
او ضيق بان الحرد له يرجح للمصادمة في الحال السكونه يكون بمثل ملاقاة للحال واجيب بان الحرد له يرجح المصادم
في الحال فسكونه يكون بمثل ملاقاة للحال ان قيل فهذا من ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع
لا الملهم الصاعد بل حركة المدار موقوفة انه يعلم فعمالا الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة فلما لو سلم موقوف يحتمل
يعد لا يستحيل
المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب
الذي تتحرك اليه السفينة يصعد على المدار بعد الحركتين او الى جهتين مختلفتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها
فان لم تكن احدى الحركتين يصعد على ما اقول في الشخص اصلا ساكنا في المدار وان كان فاما الحركة السفينة مثلا
او حركة الشخص فيرى راجعا ومثل هذا مسير الكوكب ويسمى وقوفه ورجوعه او الى جهتين متماثلين كالمتحرك
تماما الى مشرق يحرك متر فاستعدا الى الجهتين مقدار الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص مثلا في سفينة
تدفع منها الى جهات بحري فلو حركة الرحى صحوا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات
المبحث الثامن من السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في مقابل فيسمى به حفظ النسبة اي كما هيا للجسم
اسبابه حوات او وضعي فان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الكيفية فيسمى به حفظ النوع الكائن
بالفعل من غير تغيير وذلك بان يعين الكم من غير نمو ودبول او تخلخل وتكاثف اي الكيف من غير اشتداد وضعف
وفي الوضع من غير تبدل اوضاع اخر وبهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه
ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويعد مما من شأنه يخرج عدم حركة الاعراض والمجردات والاجسام حتى ان الافلاك
الحركة والسماويات كالان وكذا الاجسام يمنع حركة جاء اخر صار ما كلها الا فلاك والعناصر فالسكون عام ومن الاجسام

الى الميل من الحركة والسكون للاجسام [illegible] بما بينهما ما يحيط بها اكثر من ان واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك [illegible]
سيال الى [illegible] فانه بالنسبة الى الامور [illegible] ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وقد يحكم
بانه يقابل الحركة لاختلاف في تقابل الحركة والسكون واما الخلاف في انه اذا اعتبر الحركة في المسافة فالمقابل لها السكون
في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة عنه او اليه او كلاهما [illegible]
حد التقابل ثم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى وما يطرأ عليه الحركة هو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقابل
السكون في المنتهى كمال الحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى ما يقابله
بمنع صغرى [illegible] وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو معنى [illegible]
احتج من [illegible] بان السكون ليس عدم الحركة [illegible] وان الكان المتحرك في مكان ساكن [illegible] عدم حركة في مكان
بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأدى منه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه [illegible] بالحركة
بالحركة اليه فالجواب ان السكون عدم الحركة في مكان [illegible] السلب الى الحركة [illegible] الحكمة [illegible] الحركة في مكان
ويتضاد السكون لتضاد [illegible] لا يتضاد الساكن في الزمان على [illegible] للسكون [illegible]
الله
ويكون السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض [illegible] مطلقا في الهواء [illegible]
الطرح في الهواء والقسري [illegible] مفارقة امر [illegible] الحركة [illegible] القسر مطلقا لان الجسم
وطبعه لم يكن له بد من [illegible] مفارقة والاصل في السكون [illegible] البساطة [illegible] الحركة
في [illegible] السكون الانسان على الارض [illegible] القسر والارادي [illegible] واحد [illegible]
في محله والتحقيق [illegible] القسر [illegible] الارادة [illegible] الحركة فان كلا من القسر والارادة [illegible]
[illegible] السكون [illegible] عليه الحركة [illegible] والضعف [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] شيء واما [illegible] استعداد
الاضافة التي هي احد [illegible] من النسبة المتكررة [illegible] لا يعقل الا بالقياس الى
نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول [illegible] مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضها مضافا
مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض [illegible] مضافا مشهوريا بخلاف المشهور [illegible]
لفظ المضاف [illegible] اضافة على ما هو [illegible] اللغة [illegible] ويطلق على
[illegible] الاطلاع [illegible] على المركبات [illegible] المضاف المشهور
بالقياس الى الغير [illegible] المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري [illegible]
[illegible] بالقياس [illegible] بالقياس الى الغير [illegible]
[illegible] التعقل [illegible] مقيسا [illegible] بتعقل المضاف [illegible]
[illegible] اللوازم [illegible] الملزومات [illegible] اللوازم [illegible]
قولهم يعقل ما [illegible] بالقياس الى الغير [illegible] يلزم من تعقله تعقل الغير [illegible] اللوازم [illegible]
يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا
وهذا اي ما ذكرنا من معنى [illegible]
معنى قولهم [illegible] انعكاس اي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر [illegible] مضاف [illegible] الاب [illegible] الابن [illegible]
[illegible] اذا لم يعتبر [illegible] انعكاس [illegible] الاب [illegible] انسان لم يكن [illegible]
الى [illegible] ولا [illegible] انسان [illegible] ان [illegible] الطرفين [illegible]
اذا

وصفه

ونقيضه [illegible] بعينه [illegible] الاضافة [illegible] فهو الذي [illegible] الاضافة [illegible] العمومية
من [illegible] مع [illegible] سائر الصفات [illegible] الذات [illegible] مضافا اليه [illegible] مع اعتبار [illegible]
لم يتحقق الاضافة [illegible] الانعكاس [illegible] حرف النسبة كالعظيم والصغير [illegible] يساوي [illegible]
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اضافته كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
فالواو [illegible] موصوف يكون للمضاف [illegible] مضاف [illegible] موضوع [illegible] والعبارات
[illegible] النسبة التي هي المضاف الحقيقي [illegible] الاخوة [illegible] كالابوة والبنوة [illegible]
[illegible] الصعف والنصف [illegible] الزائد والناقص [illegible] وقد لا يتصور الى حرف
[illegible] منهما لفظ موضوع [illegible] على الاضافة [illegible] والعبد والمولى [illegible]
[illegible] المضاف [illegible]
كالعلم العالم [illegible] العالم [illegible] الاضافة [illegible] كالطرفين كالعاشق [illegible] الادراك
والمعشوقية [illegible] العالمية [illegible] المعلومية [illegible] في المتيامن والمتياسر
فان الاضافة [illegible] ما يكون [illegible] من جنسها [illegible] ان يكون المضافات [illegible]
المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال [illegible] فاما التي بالزيادة فاما
[illegible] العلم [illegible] مثل العام والخاص والمانع [illegible] بالفعل والانفعال كالاب [illegible] القاطع
والمقطوع [illegible] بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس [illegible] العلم [illegible] المعلوم
والحس [illegible] المحسوس على [illegible] وقد [illegible] المواقف [illegible]
الاضافة [illegible] المعادلة كالمماثلة [illegible] والمنافي [illegible] الفعل والانفعال كالقطع والكسر [illegible]
كالعلم والحس [illegible] كالمحاذي والمشابه
ويعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول [illegible]
كالاب والكم كالاعظم [illegible] كالاحر [illegible] كالاعلى [illegible] المتى كالاقدم [illegible] الوضع كالاشد انتصابا
والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
ويحصلها يكون بالاضافة الى المعروض
[illegible] ان الاضافة ليس لها وجود منفرد [illegible] وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء [illegible] بها [illegible] الاول
[illegible] الاضافة [illegible] المشابهة [illegible] الكيفية [illegible] من المضاف [illegible] الجمع
[illegible] الاضافة [illegible] المواقف [illegible] الاضافة [illegible] على ان
المقولة [illegible] المضاف الذي لا مانع له سوى كونه مضافا الا المجموع المركب
[illegible] لمقولات [illegible] كل [illegible] العرض مقولة
وسكافا الحرمان [illegible] الاضافة اذا
كانت احد الطرفين [illegible] الطرف الآخر [illegible] واذا كانت مطلقة [illegible] الضعف العددي
على [illegible] الضعف [illegible] وكذا اذا كانت [illegible] الطرف موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل [illegible]
الذهن [illegible] كان في الطرف الآخر [illegible] المتقدم والمتأخر [illegible] لا يوجدان معا [illegible]
المضايف [illegible] معلوم [illegible] المتقدم والمتأخر [illegible] الذهن [illegible]
الذاتين [illegible] المضافين [illegible] الآخر [illegible] الآخر [illegible] كالعالم

والعلم وقد يجتمع كل بدون الآخر كالعام مع مقولة الخاص   وهذا معنى ان ما ذكروا ان كان مستو[illegible]
بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج لمكان [illegible]
الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت حالة في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل متناهي لما [illegible]
فيها فيستحيل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود
واتصافها بالوجود اضافة خاصة بينه وبين وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة اليها [illegible]
من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتميزة عنها بخصوصيتها وما [illegible]
[illegible] بخصوصية بالوجود لم يكن تلك الاضافة موجودة لكن هذا اتصاف اضافة بخصوصيته فيتوقف وجودها على وجود مطلق
الاضافة معلوم تقدمه على نفسه [illegible] الرابع انه يلزم ان يوجد للشيء الواحد صفات لا نهاية لها [illegible]
الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى [illegible]
النهاية وقد يجاب عن الوجه [illegible] بان [illegible] على تقدير ان يكون [illegible] فما هو من افراد
الاضافة موجودة فيكون [illegible] وجود بعض الاضافات [illegible] ان امتناع [illegible] الكل
مستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب [illegible] الاضافة
واحد فلا يختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول [illegible] جنسه لا يمتنع وجود بعض انواعه
دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نعلم بفوقية السماء وتحتية الارض [illegible]
وجد اعتبار العقل ولم يوجد [illegible] موجود [illegible] الا اعتبار العقل [illegible] ان العلم
مصدوق قولنا السماء فوقنا [illegible] قولنا زيد اعمى [illegible] وجود الفوقية والعمى
[illegible] وصدقه [illegible] ان الاضافات [illegible]
[illegible] ان السعادة [illegible] الاضافات [illegible]
[illegible] ان [illegible] الاضافة [illegible]
الحكم [illegible] بان [illegible] السعادة [illegible] المتضايف [illegible] ان يوجد [illegible] المتضادين
المتضايف [illegible] السعادة [illegible] موضوع السعادة [illegible] ان يكون [illegible] متضايف
[illegible] ان المتضايف [illegible] [illegible] على [illegible]
[illegible] التقابل [illegible] الى [illegible] التي [illegible] موضوع [illegible]
[illegible] التضاد والتضايف [illegible] على الموضوع كالحرارة والبرودة [illegible]
[illegible] موضوع وصف التضاد والتضايف [illegible] النار والماء [illegible]
بدون [illegible] التضايف
[illegible] ان [illegible] ان الاضافات [illegible]
[illegible] المعروض [illegible] ان [illegible] المعروض [illegible] العوارض [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] المتضايف
[illegible] المكان [illegible] الزمان [illegible] ان الاين [illegible]
[illegible] الذي [illegible] ان [illegible] الزمان [illegible]
المسافة [illegible] في الزمان [illegible] الزمان [illegible]
[illegible]

على التدريج [illegible] كالحركات وما يشبهها كالاصوات [illegible] الزمان ان الا [illegible] الشيء حاصلا
[illegible] حصول [illegible] الآنات [illegible] حاصلا في الآن الذي هو ظرف حصول [illegible] الآن
[illegible] بالسرعة [illegible] الحركة [illegible]   وهذا التصريح بعد ان ما ذكروا من [illegible]
حاصلا [illegible] الآن الذي هو ظرف للزمان [illegible] يدل على انه موجود لا امتناع [illegible] الا وجود [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] الزمان [illegible] بالوهم [illegible] الوجود
[illegible] على [illegible] دون [illegible] ان يلزم [illegible]
الزمان الذي [illegible] الوجود [illegible] على [illegible] الزمان [illegible] الزمان ان الا [illegible] العدم
حاصلة على [illegible] الكلام [illegible] العدم [illegible] الا ان [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الآن [illegible] زمان الانفصال [illegible] الكسوف [illegible]
الكسوف [illegible] الآن [illegible] بان [illegible] الكون في زمان [illegible]
الاين [illegible]   ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض [illegible] الاجزاء
[illegible] بالقياس الى الجهات [illegible] الى [illegible] خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه [illegible] للانسان [illegible] [illegible] كون راسه [illegible] الانتكاس
[illegible] على [illegible] الوضع [illegible] الاطلاق [illegible] على [illegible]
[illegible] حصول الوضع [illegible] بالفعل [illegible] كالقيام للانسان [illegible] والقعود
[illegible] التضاد [illegible] القيام [illegible] على موضوع واحد [illegible]
[illegible] ومنها الملك ويسمى [illegible] [illegible]
[illegible] بانتقاله [illegible] الانسان الى [illegible]
[illegible] [illegible] من جهة [illegible] ان [illegible]
[illegible] المقولة [illegible] مضاف [illegible]
[illegible] [illegible] على [illegible]
[illegible] [illegible] كالتقمص [illegible]
[illegible] المقولات [illegible] ان كان [illegible]   ومنها ان ينفعل [illegible] على   نع صح
[illegible] [illegible] كالتسخن
[illegible] والقعود والقيام [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] ان كان [illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] ضد البرد [illegible] السواد [illegible]
[illegible] السواد [illegible] السواد الذي [illegible]
[illegible] [illegible] ان [illegible]
[illegible] [illegible] على [illegible]
الامكان [illegible] السلسلة [illegible]
ان [illegible] لو كان [illegible] الذي [illegible] ان ينفعل [illegible] وحصول
[illegible] ان ينفعل [illegible] الفاعل [illegible] الانفعال [illegible] على

على الاتصال والاستمرار فمثال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى صار النار اي ان تفعل بالعنصر الحار
ينفعل بالعنصر بالتعبير المتحرك وقال [illegible] لما ينفعل و[illegible] لما يتسخن ويتحرك وانواع هذا الجنس انواع الحركات
الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل [illegible]
الجوهر من شيء الى شيء [illegible] من امر الى امر ما دام سالكا [illegible] على الاتصال فالتكون [illegible] قليلا قليلا وسائر
وجود اجزاء على الاتصال [illegible] وعلى هذا فقس [illegible] وان ينفعل هو ان ينفعل الفاعل بالاتصال على [illegible]
لا الى اجزاء ما يحدث في المنفعل حين ما ينفعل فالمتسخن حين ما يتسخن له نسبة الى جزء من الحرارة التي يحدث فيما يتسخن
من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء اخر على الاتصال [illegible] على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة
يتغير و[illegible] للتكون والفساد [illegible] وكذا انواع الانواع كالبناء للبناء والهدم للانهدام وعلى هذا فقس [illegible]
فكما ان الهدم مضاد [illegible] كذلك ان الهدم مضاد [illegible] وعلى هذا
التوابع وقال ابن سينا [illegible] ان ينفعل وان ينفعل [illegible] والفعل [illegible] الا [illegible]
الحركة وان المقولة ما كان [illegible] من وضع او كيف [illegible] غير منقسم [illegible] ولفظ ان ينفعل
ينفعل مخصوص بذلك
في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر على راي
المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على [illegible] وما يتعلق بذلك ومطالب لمباحث الاجسام ومباحث
اما تقسيمه على راي المتكلمين فهو ان الجوهر [illegible] بالذات فاما ان ينقسم [illegible] الاجسام وهو الجسم [illegible]
الفرد وعلى راي الفلاسفة من الحكماء فهو انه اما محل او حال او [illegible] او جسم او [illegible] او صورة [illegible]
على ما يرون [illegible] الجوهر الفرد [illegible] العقل والنفس [illegible] وجميعه الجسم [illegible]
والاعتبار [illegible] الى [illegible] ان الجوهر ان كان حالا [illegible] الصورة والا فان كان
محلا [illegible] الهيولى والا فان كان [illegible] والحال [illegible] الجسم والا فان [illegible] بالجسم [illegible] والتصرف [illegible]
والا فالعقل [illegible] ان الجوهر ان كان [illegible] ان يكون [illegible] جوهر [illegible] ان يكون
[illegible] وهو العقل والا وهو النفس وان لم يكن [illegible] بل [illegible] الجوهر [illegible]
حالا [illegible] او محلا [illegible] ان [illegible] كان [illegible] ان الجوهر ان كان [illegible]
[illegible] الجسم والا فان كان [illegible] بالفعل فصورة او بالقوة [illegible] وان لم يكن [illegible] كان
[illegible] الا [illegible] ان الجوهر ان كان [illegible] وان كان [illegible] كان [illegible]
[illegible] الكرسي [illegible] او [illegible] شكل الكرسي [illegible] وان لم يكن [illegible]
بل [illegible] كان [illegible] تفرق [illegible] الاجسام [illegible] فان [illegible] الجسم [illegible] الهيولى [illegible]
بالفعل [illegible] الصورة [illegible] المراد ان وجود المركب [illegible] المادة [illegible]
انها [illegible] لا يكون الا بالقوة [illegible] الى الصورة بالفعل [illegible] ان المادة [illegible] الا يكون [illegible]
وحصل المركب [illegible] بالفعل بل بالقوة والصورة [illegible] المركب [illegible] بالفعل لحصولها [illegible]
الصورة بدون المادة لكان [illegible] المركب بالفعل [illegible] فان قيل الداخل [illegible] الجسم [illegible]
المادة التي هي احد [illegible] على الهيولى [illegible] الصورة الجسمية واما النوعية [illegible]
وان كان [illegible] الصور [illegible] الهيولى [illegible] فلنا الصورة النوعية وان لم يكن [illegible]
من الفلكيات والعنصريات [illegible] الهيولى [illegible] من [illegible] الجوهر [illegible]

[illegible] وهو حكيم [illegible] وجوده جوهر حال هو الصورة والاخر محل هو الهيولى واما الهيولى [illegible] الجسم
[illegible] الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة [illegible] الاعراض وان لم يكن [illegible] وهو النفس والعقل
وقد يسمى ان الموضوع هو المحل المقوم للحال [illegible] المحل [illegible] الى [illegible] الصورة وقد يكون عرضا
[illegible] العرض [illegible] العرض [illegible] وان [illegible] العرض [illegible] اختصاص الناعت [illegible]
العرض والمعروض [illegible] كله [illegible] العرض [illegible] المحل [illegible] من وجه [illegible] عرض [illegible]
[illegible] جوهرا او [illegible] العرض [illegible] قال [illegible] اسناد العرض الى المحل المقوم [illegible] هو معنى الموضوع فالعرض
[illegible] عرض يكون موضوعا [illegible] الموضوع [illegible] اسناد الى الموضوع [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] العرض [illegible] المحل الذي [illegible] الى الجسم [illegible] الحركة [illegible] استناده الى الموضوع
[illegible] اولا موضوعا
وقد [illegible] ان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] وقد [illegible] اختصاص [illegible] دون [illegible] الوجه
[illegible] الى [illegible] موضوعات [illegible] عليها [illegible] صورة [illegible] بالنفس
[illegible] الموضوع [illegible] المحكوم عليه في [illegible]
المحل المقوم للحال [illegible] موضوعا [illegible] بالمعنى الاول [illegible] معنى كون الصورة [illegible]
[illegible] موضوع [illegible] المعنى [illegible]
الكرسي [illegible] الكلمة [illegible] الجسم [illegible] لغة العرب [illegible]
[illegible] موضوع [illegible] العقل [illegible]
[illegible] العبارات [illegible] الاختلاف [illegible] انه [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] الجوهر [illegible] الاجسام [illegible] جوهر [illegible] كان
الجسم هو المجموع [illegible] واحد منها [illegible] جوهر مؤلف [illegible] جوهر مؤلف جسم [illegible]
[illegible] الامتناع [illegible] العرض [illegible] التاليف [illegible] هو معنى المؤلف [illegible]
ان التاليف معنى [illegible] استناد الى المجموع [illegible] المجموع [illegible] واحد [illegible]
[illegible] الكلام هو المركب الذي [illegible] الاسناد [illegible] المؤلف [illegible]
[illegible] فان قيل المراد بالتاليف [illegible] اللغوي [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible] الكون [illegible]
[illegible] ان لفظ الجسم [illegible] المواقف [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] التاليف [illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible] اجزاء الجسم [illegible] المعتزلة [illegible] بالتاليف
[illegible] الجسم [illegible] التاليف [illegible] الصورة [illegible] الجمهور [illegible]
[illegible] التاليف [illegible] ان [illegible]

ان اتصاف الجسم بالتأليف وهم لا يقولون بحقيقة الجسم وهذا المعنى المشهور منهم في تعريف الجسم
العريض العميق والنزاع انهم في ان هذا التعريف هل هو رسم بالخاصة ومتى كونها خاصة انهم لا يسمون الجسم التعليمي
الجسم ذو الابعاد الثلاثة ليكون عرضا فانهم ذكروا الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي
الموجود في الخارج ولا يعني كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل
ما يكون الطول اي الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان مثله ذو ابعاد اجزاء وان عرض ان
الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة والا
فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بنوع فان الجسم
من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد تجعل طولها شبرا وعرضها اصابع وقد تجعل ذراعا وعرضها
اصبعا فيبقى فيها من الابعاد مع بقاء الحقيقة وان سلم ان اتصاف الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف
الجسم بالطول والعرض والعمق فان المراد قبول تلك الابعاد دون امكانها ومطلقه خاصة شاملة لازمة على ان ابعاد كرم
مقدار وحدود اخر ما الاسبب له عند المتكلمين من الجواهر الفردة التي يشتمل منها الطول والعرض والعمق فالمراد
بالابعاد هي اللازمة واما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير تبدل الابعاد فالطول خاصة الجسم وعلى تقدير ابعاد
فالجوهر الطويل فان الحد اي ذكر العرض والعمق لما ان اصح ذكرهم كان لكل منهم حسما حتى المؤلف من جزئين ثم
عند المتكلمين عند النظام جوهر الكل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة يحصل مربع ثم يوضع فوقها الاربعة
كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلاثة ثم ثلاثة وعند الرابعة بان يوضع جزءان ويجنب احدهما بجنب اخر
وفوق احد الثلاثة جوهر اخر والمفروض الثلاثة على وضع المثلث والرابعة على الطول ما يحصل مكعب
جوهر ذكر عندهم في جزء المنقسم لا يسلم ان الانقسام في السطح والخط وما يكون من المركب الذي يكون عدد اجزائه اولى
فانه يصح تركب الجسم منه او يكون مركب جوهرين على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى
بالسطح يكون وانه اخص من الجسم والجوهر الفرد وكذا الحكم احتراز بعد العرض والعمق
العلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وصوروه على كل ما هو از لا بد من ذكر الجوهر احتراز
عن الجسم التعليمي وانه لا يعني موجود ذو ابعاد بالفعل صرح ارسطو وسيصف بالمقصود فقالوا هو الجوهر
ذو الابعاد الثلاثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة وزاد بعضهم عند التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك
انه اذا قام خط على اخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين
وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا جرم تكون احدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة
فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم اخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا كذلك
بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل منهما ولكن اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذه معنى تقاطع
الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد يستعمل للمعتبر في الجسم فهو الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا
للابعاد لكن لا على هذا الوجه كما ذكر في المواقف ان الجوهر هو القابل للابعاد لا يكون الا الجسم والذي يقبل
ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح يعني ان يكون شأنه ان يفرض فيه خطان متقاطعان على زوايا قائمة لا الا ثلاثة متقاطعة ولذلك هم

من هو لهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح ثم يخلو تركه من الجواهر العرفية وكان هذا المراد
من قال انه احتراز عن السطح اذ لا يلزم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يسمونه بل يجعلونه الكافل
عن الكم السطح هو الجسم التعليمي لا غير وقد يقال ان المعنى هذا احتراز عن السطح ان لا يشمل القابل للابعاد
شاملا له فيصير خاصة للجسم حالا في موضع العقل بالضرورة اخص من الجواهر مطلقا الا مع جهة وهذا انما
يتم لو لم يصح هذا القيد شاملا للجسم التعليمي واما المفروض لان حقيقة الجسم ليست باعتبار حال الابعاد
لا الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الحقيقة كالابعاد قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف
ولانه قد ينفك الجسم عما هو منه من السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن المقطع الموجود ايضا كما
في الكرة المصمتة والاسطوانة ودخول المكان الا ان حصول المفروض يصح ان يلازم بل مجرد امكانه كاف
في المجردات تحمل فرض الابعاد لمعنى ان اتصافها بها في الحالات التي لا تكون فرضها والظاهر انه يكفي
ذكر المكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان
العام الشامل لما يجب الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك وغير لازمة كما في العنصريات وما يكون
بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم ههنا يشير الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات لا الخطوط في
الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي يعني الكمية السارية في الجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان السطوح
النهاية للجسم المربع جوهر هو الجسم وعرضا سارا فيه هو التعليمي ابعاد ثلاثة هي حرارة لا المعنى
المطلوب اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت تلك جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الفصول لجسمه
كما هي في تلك جسم بالفعل تحت الكمية السارية والسطح حاصلا وما انه لم يرد الخطوط التي لا توجد في الكرة
السائلة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور يتحدد فيه خط بالفعل وما ان يراد بها السطوح و
الخطوط التي هي النهايات حيث يفرض في الجسم الغير المتناهي ولا في ما في الاشياء التي تتقاطع على زوايا قائمة
ولا يظهر ان المراد بها الخطوط الموهومة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في
الجسم ولا في التعليمي منفصلا والانفصال الذي يحصل فيها بالقوة ليس معنا لانه لا يلزم كون الجسم منفصلا
بالفعل ولا متصلا بالفعل بل الانفصال الذي هو حاصل بالفعل وموجود في مسامته التعدد والمقدار لان
البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير ملاقيتين ومن هنا ان ما يتوهم فيه ابعاد ما من نوع تنفك النهايات فيه
يكون بعدا حقيقيا كما في خط وسطح من غير سطح كما في الجسم لا الانفصال فيه داخلة بالفعل قائلا اذا
فرضت خطين يتلاقيان فيهما سطح والسطح وذكر البعد الخطي الطول والسطح عرض فيظهر العرض من الطول
والخط وبين العرض والسطح حيث سوي حد ساو ولا يدون الثاني ان لم يوجد خط بلا طول او سطح بلا عرض
والمراد هو ... اعتبارنا او زوايا قائمة ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ولعله الجسم
فاجاب ان المراد ما يعم كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الجسم ما يقبل الاشكال بسهولة ولا

نقضا وهي انه يحتمل التقصي بحسب الحد لا بحسب الاعراض بالنفس التي هي جوهر مجرد تتعلق بالابعاد الثلاثة
والانفطار لان الوهم خارج بعد الجوهرية وان كان صدق ان المراد صحة فرض الابعاد بحسب يحتمل الابعاد
بها وذلك في الوجود الخارجي المتأصل لا غير ومن تمام اصحابه ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه
غاية ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا
من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول لكون الجوهر القابل
هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما خص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات
وغيرها بحسب وقد صرح جوابا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها مبدأ جزء
به مشوب لا مبدأ ذات الغرض على انه قد يسبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو اريد
والفعل بهذا الاعتبار ينسب الى الصورة اوجه وكلام مبني على الظاهر ان
المذكور رسم بالخاصة المركبة ادعى بعد رسمه بكونه قابلا للابعاد اعم منه من وجه ولا يكون
حالا بالفصل وبهذا البعض اعلى ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه فانه باعتبار
يحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم من الهيولى
والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بها حدا حقيقيا كما عرف من ان الهيولى
من جزأي الماهية ونسبة الجزء العقلية التي هي الاجناس والفصول من ابن سينا فانه صرح بانه مجرد
في هذا حدا او رسم وابطل بعض كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا
اما الاول فلوجوه منها انه معتبر بالوجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية [illegible]
من المعقولات التي لا تحمل [illegible] الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الخارجية وعدم الحاجة
الى الموضوع عدمي لا يصلح جزءا للموجود العيني [illegible]
المعقولات الثانية [illegible] جميع الكليات من
ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها بالفصول [illegible] والحيوان ونحو ذلك
تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما
ان تكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض [illegible] لا يستلزم افتقار الجوهر الى الموضوع
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر وبنفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان العروض [illegible] ذلك من الاعتبارات العقلية
ولان العام [illegible] ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فيتسلسل الكلام الى
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة
عليها ومتلبسة بالاتفاق [illegible] التسلسل محصول [illegible] العاقلية والمحل
واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لا حد [illegible] لا جنس العاقلية وعدم
جنسه المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصول

اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها بل عرضا عاما كالحيوان للناطق مع ما قال بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل
الى ان الجوهر الذي من شأنه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق اي ادراك الكليات لا ادراك نفس
الكليات لا جزءا منه فكيف يكون فصلا الا ان يقول بعيد نفسه بحسب كما ذكر وصرف البحث الذي كان في سائر الفصول
تسليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية وارد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما فلعل
قليل الجدوى جدا

المبحث الثاني ذكروا ان ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط الذي
لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب
محمد الشهرستاني من الاصحاب من ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك فيما ذهب اليه
المفرد ليس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلها الاقسام
خمسة واما تألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط
الانقسام في الاقطار الثلاثة بحسب ما يلزم [illegible] اجزائهم [illegible] الفلاسفة القائلين بالانفصال [illegible]
موسس منهم من جعل قبول الانقسام مفوضا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة
من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فمحض البطلان والذي يعتد به من
المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد والثاني للمشائين من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس وقد يعدد اجزاء
اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يقبل فيه قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله وكانه وافق
النظام في القول بالجزء الا انه تواردت عليها الصور والاعراض [illegible] ويسمى الجسم من حيث قبول المقادير
هيولى وهيولى المقادير من حيث تحلوله صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يتركب منهما جوهر قابل
للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفرد التي تقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف جزء عندهم
بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بالمحل والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به محله الذي هو الهيولى

المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام
مستلزم لحصول الانقسام ويقرر الكلام بان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل
لوجهين الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الخصم فقبوله للانقسام
واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حال قبوله
سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة
ان الحال في كل جزء غير الحال في الجزء الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض
السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان بعد القسمة [illegible] ضرورة انه زال
الهوية الواحدة واحدثت هويتان اخريان والقول بالقطع بان شق البعوضة البحر يعدم بحرا [illegible]
بحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر [illegible] مع ما له من الصفات فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال
وان اريد به ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال فليس في الشق زوال البحر واحداث بحرين [illegible]

حيث يقولون ان العاقل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده بحيث فان نقل الكلام الى الباقي فاما ان كانت مستعدة فهو المرام وان كان
فان نفست للانقسام كذلك فلما مر من بطلان للطبع بان ما هو محل لذلك الصنوف غير ما هو محل للصنوف لا خرى وان صار مستعدا
بعد ان لم يكن مستعدا الى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطلانه على اجتماع العاقل مع المعقول فلا يحصل
تعقل الباقي لاستعداد يحصل ليست بعينها نوا حق والاكثر لا متصل ولا منفصل البالغ ان الانقسام لو لم يكن حاصل
بالفعل يمتنع بعضها من البعض لما اختلف احكامها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الكل
وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا فيحب ان يمتنع الملازمة فان الاختلاف
لكواحق انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات تحكم بها
العقل عند اعتبار الانقسام وكلامنا قبلها فان قيل ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام
بالفعل غير ما هو قابل لان يكون مقطع الربع فعلا هو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء العرضية
تكسيفها كالضوء والظلمة والظلام في الجسم فعلا عن اعتبارية لا بعالك الانقسامات عندهم غير متناهية وهو
لا تنافي الاقسام ومالا نهاية له لا يتصور له نصف وثلث وربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه
كمية المنفصلة او المتصلة واما فيما هو متناه المقدار الكم فالانقسامات غير متناهية وانما يمتنع لو كانت الانقسام
غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم الانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل
بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي الانقسام الى حد لا يكون قابلا للانقسام لان عدم الانقسام غير متناهية
ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فلم يعصر حال فانه الجسم للانقسام الى الاجزاء بالحال فانه
للانقسام على ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل وبانها اي الطرق
للمتكلمين انتفاء جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام فعلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع
يفضي الى الانفكاك بخلاف ثم انها يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد ما يكون بمعونة الحس
والوهمية التي هي سلطان القوى الجسمية قد يقف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لا عدمهم من تناهي افعال القوى
الجسمانية بخلاف الفرض العقلي فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي فان
قيل ما كون العرض لا يعد الا المطلوب على تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكون لدفع ما يدعيه الفلاسفة من
امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبنى على
ان قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل وقد مر وجه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق اجزاء بدل اجتماعها
الافتراق ويحتمل يستدعي اجتماع الصلاة وذلك لان شانه العقل ان الصدق على السواء وان حصل الافتراق بين كل جزء
لا يتجزى ولو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع بما منه متعاقب الى ان لوم يتصل بحيث يكون الذي لا يتجزى لما كان الكل المعظم
من كل جزء لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا للانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منها غير متناهية من غير تفاوت وهو معنى
التساوي فان قيل ان عدم التساوي مستلزم لعدم الاجزاء بان يكون اجزاء كل منها غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال
استواء مقدارهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان التفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء يعني ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر مما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره
اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وتنويره لو كان كل من الجبل
والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما يقبل الانقسام اصلا لكانت الاجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للممكنة في الاخر

والمكن ان ينفصل من الخردلة صفائح تغمر وجه السماء بل اجزاء تغمر الوجه كله بالسطح وبطلانه ضروري وجوابه
بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل
حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان الانفصال الى البالغ الله تعالى لو لم تنته انقسام الجسم الى ما لا يكون له
امتداد وقبول الانقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد بالفعل من امتدادات غير
متناهية العدد ومنها ما يبنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة
متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس
موجودا الان بل صار كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر وهو
لا يقبل الانقسام والا لكان بعض منه ماضيا وبعضه يكون غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او يقول الحاصل
الكائن من الحركة اجتماع اجزاء غير قار الذات هف واذا ثبت ان الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة لكن
بمعنى ان كل جزء منها يثبت المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا
جاوز النقاط ثابت هو المقصود قلنا الى ان يحصل بعض انقسامه جزءا اخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة
وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا وكل ما هو حاضر
حينا غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها
عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان الا ان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كأنه نفس ماهيته والاستقرار ما هو
من الحركة من حيث السكون او اللزوم ووقوع اي جزء منها في زمان فانا للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي
لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذي هو انه
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون ان كذلك وتسمى الانات اي اجزاء الزمان ويحصلون الموجود
من الحركة هو المتوسط بين المبدا والمنتهى ويحصلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبنى
على ان محل السطح جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجه الاول ان السطح موجود لانها طرف الخط الموجود
وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها ينتهي بما يماس كالخطوط ويماسها بالعدم الصرف محال ولانها
ذات وضع اي اشارة حسية بانها هناك ومداواة المعدوم محال ثم انها اما ان يكون جوهرا
كما هو راي المتكلمين او عرضا فيقول جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجز قيام العرض بالعرض او
بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام السطح ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل هف فاما ما كان بنسب جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني انا اذا
وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم
او سطح مستو فلا يكون الكرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه
المطلوب اذا دارت الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه تم المقصود والقول

بامتناع الكل ما او السطح او بما نسبها مكان وهي الف لمتواعديهم الثالث انه اذا اطبق خط على سطح مستو احد جانبيه
لعله يحرك لا ينقسم ثم اذا حرك عليه بحيث لا يخرج بالنقص اجزاء الاسطح ضرورة ان ماسه على
غير المنقسم غير منقسم الرابع انه لو فرض اطلعه دس على ان الزاوية التي حصلت من مماسة الخط المستقيم
الدائرة اصغر مما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منها
من الزوايا فبالضرورة لا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه هذا كله الامر الغير المنقسم
اما جوهر او حال فيه وهو المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام المحل يحصل ما يكون
بطريق السريان كالسواد في الجسم والنقطة انما حلت في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الحال
والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان ولكن ان حدث الكل في والسطح عوض وانما
بحوهر بها ضروري والقول بان موضوع التماس منقسم بالعرض يخالف قواعدهم لان معناه حصه من شيء
غير شيء وسؤدام النقطة محال اذ نفسه خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي
وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر بعد الكل من حول بلا انطباق على ان النقطة طرفي
انما هي النهاية للخط فلا يوجد الكل الا بالنقطة واحتجوا اي القائلون بالجزء على ان
اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما يكون كذلك
او مقدار او هو متناه بالضرورة الثاني ان الا متناهي من الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من
المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى في ذلك المحصور فيما بين
وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وبعد ذلك بان عدم تناهي اجزاء
المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق
على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء اذا ابتدأ الحركة بعد ما لانه اذا قطع
جزءا فالبطيء يقطع جزءا ضرورة ولا يخلو الشكل شهادة الحس والبرهان
وانما يصير البطيء دون الواقف مع انه يدركه لانه حسنه يكون ذكر السريع لغوا ويصير ابعد البعض
لطريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما والاكثر ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية وان الوجه الذي انما ينهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد مفروض في الجسم
وعلى ان يكل طرف من طرفيه وجهين من جهاته واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات
وعلى ان جميع الاطراف في الجهات فلا اذ الاس بيان عدد الامتدادات الرابع انا نعوض اجزاء
كما هي من الاجزاء بحسب بعضها الكل منها طولا وعرضا وعمقا من الاقطار الثلاثة فقط
امتدادا على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون حجمها متناهيا لتناهي اجزائه ثم اذا اولنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعني بانه حجمه الى حجمه وكانت نسبة متناه الى متناه لكن نسبة

الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية لكانت
نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال وان هذا ما ذهب اليه النظام ان الجوهر الفرد ليس وجوب
على انه لا يعد دوا ان يكون في حجم الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية فلما تعرض الكلام في نهاية اجزاء الجسم الخامس
انه لما كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم واللازم ظاهر
البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء هو النقض عن حجة زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء اعتراض حجتين
القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا وحاصله منع زيادة
الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه والا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة
والزمان فلا يلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة
وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة الاجزاء فح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية
ما ولحوق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلانه حاصل تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلانا
نعلم بالضرورة ان قطع مسافة ما من غير حركة فيها او في اجزائها ومن شواهد الكسبة لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط
اسود من غير ان يبقى خلال اجزاء بيض ولو كان ذلك بالطفرة لاختلط الاجزاء السود بالبيض ويحكى ان عبد الحق
الا ان اجزاء الممسوحة اولى من المطفور عنها لكن ينبغي الا تشتملها التكون غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبعض
وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر يمتنع ان يلاقي الجزء الكلية الجزء الاخر بحيث يصير حجمهما واحدا لم يكن
الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس ومع ذلك يستلزم تداخل الاجزاء المتماسة بل الوقوع وذلك في جميع الاجزاء لم يحصل
مقدار حجم وبالنسبة الى امتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر فقد تركت يلاقي الجزء الاخر وبعضه خط شيء
دون شيء لزم التجزي ولو بالعرض فيتبع بطلان الاستدلال واعلم ان النظام لم يقل بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه
لما قال بالجزء وبطرق ادلته بعض ما يستلزم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى وكون اصطوان الحكم بان كل جزء
فهو قابل للانقسام الى غير نهاية ولما كان هذا يقتضي حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزم القول بلا تناهي
الاجزاء فاضطر الى قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاشتهر التشنيع بطفرة النظام وتفكك الرحى والجهل الكلام
فان المسل المذكور ان يحكى ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فلعل التعميم الا ان
يكون عنده جواهر الاعراض يحصل حكم على ما حصناه من ان يشتمهم ان مثل الالوان والاعتمادات وكالالام واللذات وما
اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم واما الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا منها جسم لطيف من جواهر مجتمعة
الا ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صارت جسما كثيفا الذي يعود لكا دوار والروح جسم لطيف يتوسع اجزاء الحيوان
كل من جسم واحد وعند الجمهور كانا عرضين الا ان الجسم عنده ضرار من عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند
الاخرين جواهر مجتمعة كلها تلك الاعراض ما وقع في المواقف من ان الجسم مجموع الاعراض مجتمعة خلاف النظام والنجار
الحس مما لا يثبتون والتصوير ان كان النظام صرح بعلمها في ساير الكتب وكلها الا تعاقل الكلام فيما هو جسم لطافة الطبعي
المتحرك الى الابعاد الثلاثة والنظام يجعله مجموع اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من جملة الاعراض في الواقع وان كان

ما يسمونها جواهر بل اجساما صغارا من التجارب لمعنى يخالف المعلوم لا ان الاجسام علمتها بان العرض لا يقوم
بذاته بل لا بد من محل يقوم به اى جوهر يقوم به وكما ان الجواهر متماثلة وكذا الاجسام مختلفة فلا تكون جواهر بل لا ينقطع
على راى النظام حيث زعم ان الكلام بل كل الامور كالسواد ومثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى انفسها فانه
يدل على ان ما لم يكن مماثلة للجواهر الاخر كالكلام والالوان وبهذا يظهر ان الاجسام بان الاجسام فانه
ولا اعراض هو مماثلة لا يتصور تخلفه مع ان تماثل الاجسام غير مسلم لذاته واما الجواب لمنع تماثل الجواهر فى الحد
لا يساعد عليه ما نحن فيه لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع خلاف الاجسام بحسب الذات
بل بحسب الصور بل يستند الى ارادة الفاعل المختار ولا اختلاف لما هو مذهب النظام وقد سبق ما ذكر
الموافقة من انه لا يخفى لمن يقول بتجانس الجواهر ان يجعل تماثل الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم لتكون الاجسام
ما بعد الجواهر والا فلا يتم حصول تمام هذا المطلوب للوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء الذى هو تمام الاعراض الغير الباقية بالاتفاق عند العامة وقد اشار اليه فى تسوية خلاف الجواهر
بقوله ولذلك ان لا اعراض لا تبقى والجواهر باقية بقطعى لو لم تكن الجواهر مختلفة لما كانت الاجسام
محض الجواهر المجموعة مع تماثل الاعراض فقد يلزم عدم بقائها بالعدم بقاء الاعراض والا يخفى انه كان لا انسب
ان يقول وتماثل الاجسام باقية لا تزال والجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة
وعلى هذا الاتصاف بهذا ثانيا من اشكال قطع المسافة المنقسمة بانه اى بعد وقوف على اعانة سبق الاجزاء بسطح كل
جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان الجسد دخيل الحركة والزمان
مستمد على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المنقسمة يحتمل عند العقلاء فى الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه نعم ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وعلم جرا الى ما لا نهاية
ودلك لان الكلام فى الحركة والزمان المحدود دون نصفا فانه لا انقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد سابقا
من ما الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول بامكان الاحاطة فى الخارج كلام بتحالف قول
الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى دلت عليه هو انما فى محل هذا النص مشتبه ليس الا قطع المسافة بل هو حال ان
المجهول بين حاضر فيها فتقرر لا ان هذا ما كان قد ليلزم مسبا وطول قطعه كالحركة والزمان فى حالة المجهول فيه
حال الحكم
وزعم الفلاسفة مرجح ان ادلة نفى الجزء الذى لا يتجزى على كثرتها راجعة الى اعدا اصول
سبعة على كل منها وجوه من الاستدلال مختلفة بمنزلة الطرق واشرنا بعنوان كل منها الى وجه الضعف
وصورة المنع فمنها ما بنى على ان يعدد جهات الشى وتغايرها يستلزم الانقسام فى ذاته ومن وجوه الاول
لان الجزء الذى لو وجد لكونه اى الجوهر المتحيز الذى لا انقسام فيه اصلا يتعدد جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه والجزء فيه
لان ما منه الى الشمس غير ما منه الى الشمال وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تعدد
عدم انقسامه وهو محال الثانية انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الكل على
حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم ولا بالكلية بل ببعض
دون بعض فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا انضم ثلاثة اجزاء على الترتيب بان
يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الاخرين من التلاقى او لا فان منع فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما

على غير الذى يلاقى به الاخر فينقسم وان كان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماعها حجم ومقدار وسكون ومع تلك العالم والراى فالكل
الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فلا بد ان
يكون وجهها المقابل للشمس المضى بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين
اخرين لانقسام الملتقى ما الملاقيه فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض كما يكون منه مما سالف من هذا
وبين اخر مما سالف من حال اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان بعلة لا على الملتقى واحالنا على ان حقيقة الملزوم مفروض
انا نفرض الجوهر على الملتقى وفيه مصادرة لا يخفى السادس انه يكون من جزء الى جزء فاسقاطه ما ذكرنا ما يكن يتحرك
على الملتقى الا بعد ان ذلك لم يبعد الحركة ولا على التلاقى وقد يتعقب الثالث انا نفرض صحة من جزء فوق
الاول وجزء وتحت الرابع جزء ثم يفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط كل على السواء مع اتفاق الابتداء الى
ان يكون كذلك على حد واحد فى السرعة والبطوء ويكون ابتداء حركة الفوقانى من طرف والتحتانى على طرف التالى الى
حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحت الرابع انا نفرض صفحة من تسعة اجزاء فوق الاول صف وفوق كامل
جزء ثم اجزاء ما يعاد حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون كل منهما وسط الخط الا من الجزء التالى فيكونا
متوسطين ملتقيين فيما من حيث لا يخفى ان هذا السابات انما نبى على مكان وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركتين على
الخلاف ثم حركة على الانفراد المخصوصة الموجبة الى المحال واما ما ذكر من نقض مختص بعض من ان الوجه المكونة
انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب المتكلمين ومنها اى من طرف
الاحتجاج على نفى الجزء الذى لا يتجزى ما بنى على ان تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء ليس بتخلل السكنات بين اجزاء
الحركة المتصلة المكونة متصلا فى نفسه لما ذكر علمى من الدليل واما الاستدلال بامر معلوم الانتفاء فتفكك
اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام كالحجر فلظهر انه السامع بها ولم يختلف العقلاء حكمنا وكعقيب يدل وبما حبنا كمثنا ان
ذلك اى انا نجد المتحرك السريع الاخذ والبطىء قد يتساويان فى المسافة فنحكم بان الذى قطع مسافة الكل السريع حركة اكبر
ابطا فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا ما ان يقطع البطىء جزءا فيتساويان او اكثر او اقل
فاما ان يبقى ساكنا او يتحرك فاذا يعد ولا يتساوى والثانى ان يتحرك حركة سكنات وانما كان هذا اعم مسبح عند المتكلمين
على معنى انا فرضنا عدم امكان ما يكون بحلل السكنات فقد يستلزم ما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو
فى غاية الصلابة والاستحكام كالحجر والذى لو تفكك احراق لسارت كالنوع خارا وكان له شعور بذلك الى حظ
حسوسه وحركة عند الكرسى اى الذى حسب قطع من العقلاء الى امتناع تفككه كالتفكك وكوجود المعلول بدون
المعلول حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدولاب المعلوم سكون مثل الكلاب فيما
اذا فرضنا انه طوقها بدائرة مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر
دلو لم يشد دنا الكلاب على الطرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر فكلب وقع الكلاب المحل الاول
على الطرف المشدود فى الخشبة ثم جرينا الى راس البئر فتكون ابتداء حركة الكلاب مع الوسط والدلو من الاسفل معا
وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين ذراعا ان حركة الكلاب من تمام علة حركة
الدلو فلو كان له سكنات خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة
ومنها اى من

بالكرة الطرف فاسد على اصول مهندسية لا يسعك ان اما بار الاول يعد من بعضها الكرة كما يظهر المتاطرة البراهين المذكورة في
كتاب اقليدس لهذا الكان وجه هذا الطريق كثير جدا والمذكور منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط
شئنا مثلثا متساوي الاضلاع والمقصود ذكره ان الخط المركب من جزئين لا ان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت
انه يوجب انقسام الطلانه الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم ان يكون الجزء الذي هو ملتقى ضلعي الزاوية الثالث
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فمن المركب من ثلاثة اجزاء يلزم انقسام الجزء الاوسط وهو من ذكره العدد ان
نعمل على ذلك الخط مثلثا متساوي الاضلاع ثم ننصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط واحدا منها انه يمكن على سطر
ومن ينصف الزاوية بان يعمل تحتها مساويا ثم يوصل بين طرفيها الخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الاخر مثلثا
متساوي الاضلاع ثم يخرج خطا من زاوية المثلث الاولى الى زاوية المثلث الثاني فالخط الذي هو وتر لها منتصف
الزاوية ومن عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم ببعد دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة
منها فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها
انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا يسعك ان اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما سمعت الرابع
ان كلام الدائرة والكرة يمكن ان يتصور في الدائرة فلا نا نحمل على السطح المستوي خطا مستقيما مشابها يتحرك
ويدور حول احد طرفيه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك ومن المعلوم ان الطرف الثابت يجمع الخطوط الخارجة منه الى ذلك المحيط مساوية فيكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي ادرنا ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة
ان الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة المتصل على ذلك الى ان يعود الى موضعه الاول
حصل سطح مستدير محيط بجسم في المحيط نقطة يجمع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك
الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلامن الدائرة والكرة بما يكون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الاول
فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون اجزاؤها متلاقية او لا فعلى الاول اما ان يكون سطحها الصغير
من المقعر مساويا لسطحها الاعظم من المحدب ومتوسطا بالضرورة وان
لم يكن الخارج فالدوائر المحيطة كالمحيطة الخارجة التي يعود الى المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بعض
المحيط يحيط بالاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين لان العدد يتساوى الطاهر والباطن من كل دائرة والمحيط
يساوي لها مركب يحكم الضرورة ويحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط الا انها اصغر من الكرة ولا سع
من اجزاء لا يتجزا ويعلم انها يجوز ان يكون اجزاؤها لا يتجزى عن تلاقيها فيلزم انقسام الجزء الا انه يكثر الملاقي
فما يساهم المقعر ان لم يشغل كل منها جزء لزم انقسام الجزء وان لم يلزم كون الخارج ضعف الداخل او اكثر
واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمدار الذي يلاصق المنطقة جزء منه يلزم مساواتها وهكذا جميع ما
يوازيها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او على من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا العودة اعد اسطر انه كلما صح
القول بالدائرة والكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق وكلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل
ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة يتحقق يوهم ان لا بعد امكان المعروف فصلا عن تحققه

الدوائر

وله

ولو سلم فانما يلزم لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع التكرر على الوجه الموصوف لما فيه الى المحال
الخامس ان من اقليدس في الشكل الرابع من السابع عشر من المقالة الاولى من كتابه يبين ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وترها او وتر القائمة مساو
لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضرب نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من
الضلعين عشرة فمعلوم ان المجموع مربعيهما مائتان ويكون الضلع الاخر وهو الوتر جذر المائتين وهو اكثر من اربعة
عشر لا محدودة بمائة وستة وتسعين واقل من خمسة عشر لان محدودة مائتان وخمسة وعشرين وكذا في كل ما لا
يكون مجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس بعرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية
قائمة موترها كان يكون اكثر من الثلاثة واكثر من اثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اطول من مجموع
ضلعيها والكثر من كل منها السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على هذه ما
يكون كل منها من اربعة اجزاء فيحصل خط يحصل من جزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فان كانت متلاصقة كان القطر مساويا للضلع وبطلانه بشكل الحمار من انه لكان بينهما
فرج ولا يكون الا ملا فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحماري
او لا فيلزم انقسام الجزء ولما ذكرنا من انه يسعها الخطوط ويقاربها على ما انه ما لكن يكون مساويا الى ان يحصل فيها
بعض الاجزاء دون البعض ومنها ان من عمل الحروف ما يبنى على مقدمات في مقصود للجسم
من جزء الاول انه لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الكرة دائما منفصلا قبل تعطيله من السوف المعنوية
الى السائل والامكون عند كثير من العقلاء ووجه ان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجسام والعصوبة
ذلك بسبب الاجسام كما هما واما الكرة الى ان حد بعضه الى السائل كالهيولى والصورة عندكم وكذا
العقل اذا لم يتصور الاجسام كما هما بالصورة النفس وكذا بالذات لو وجد كرة لكان متناهيا فكان متشكلا
او منفصلا الا ان الجسم اما جزء واحد او اكثر وكل منها يستلزم انقسام اما المنفصل فظاهر واما الكرة
فلانه لا بد عند انضمام الكرات من خلل متبوع يكون كل منها اقل من الكرة وبعد تسليم شكل الكرة بان ذكرنا
الاجسام الكروية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يتصور له مثلث ووتر ويكون بالضرورة نصف
ذلك الذي نصفه فكل الجسم الذي لو كان جزءا ومن يكون نصفا لا نصف ومن كل نصف ذلك الجسم ينقسم الجسم
وينقسم بالضرورة لمنع الكلية وانما يجوز ذلك فيما يكون له نصف لم انهم يطلبوا اشتراكي المقالة
مانسب الى ديمقراطيس من جمع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليس بسائط
على الاطلاق بل انما هي حاصلة من بسائط صغار متشابهة الطبع عادة العقلاء غير قابلة للقسمة الانفكاكية
بل الوهمية فقط وهذا وسموها اجساما لما رايته المذهب من جواب القائلين بالجزء وتقرير ان
تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعتبارهم جار على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها
والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء ولو امتنع على الكرة المذكورة ان دارا لا منصف
على المجموع لم امكان الانفكاك بحيز الى الذات لا الى امر هناك بعارض يحقق او غيره من صور نوعية او عاه

صغر او صلابة او عدم انفطامه او كونه محكما فلا يرد اعتراض الامام بان الاستعدادات الجسمية [illegible]
الانفصال فهي امور مبهمة مستحقة ولعلها لمنع المادة المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي [illegible]
نوع المادة فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعتراضهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان [illegible]
صرح به في المباحث سواء قلنا بوجود [illegible] ان ما سوى الله بالمادة وانه لا يوجد جزء ان [illegible]
لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في ان احتمال [illegible]
الكلام في الجسم المعهود الذي لا يحصل فيه اختلاف الحقيقة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال [illegible]
بانواع ما يحدث من المقسوم بنسبة تساوي الطباع بكل واحد منها طباع المجموع على القسم الوارد [illegible]
الجسم المعهود من الاعضاء والرضخ وغير الطباع لمقدار القسمة الدائمة الاولية التي [illegible]
كان زوجا او غيرها متكثرة [illegible] من الطبيعة وغير انواع القسمة ما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين [illegible] للموضوع في نفسه كالسواد والبياض [illegible]
الى الغير كالمماس والمحاذي وذكر ان القسام ان [illegible]
فالتماس والمحاذاة [illegible] الاول والثاني كان من مجرد الوهم
والعوض [illegible] ان الجزء [illegible] لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا [illegible]
عرضين [illegible] بان الجسم الذي يحل [illegible] على بعض [illegible]
[illegible] الانفصال بالفعل [illegible] ولم يفرض جسم [illegible]
ولو كان كذلك [illegible] المسافة [illegible]
في نفسها واحد [illegible] المتحرك [illegible]
مسلم [illegible] اختلاف العرضين [illegible] الجسم [illegible]
الفعل [illegible] العرض [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] جسم [illegible] بالساحة [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] اختلاف العرضين [illegible]
[illegible] الانفصال بالفعل [illegible]
الانفعال
ثم اجمع [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] الانفصال

للدار [illegible] العادل للانفصال الا ان العادل [illegible] والانفصال
[illegible] الانفصال [illegible] من جوهر قابل للاتصال والانفصال [illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال [illegible] الصورة الجسمية [illegible]
[illegible] الانفعال [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الانفصال والمتصل [illegible] الجوهر الذي [illegible] الاتصال [illegible]
[illegible] الاتصال [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] التعليمي [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] والمتصل بهذا المعنى [illegible]
على الجسم التعليمي [illegible] الاتصال [illegible] الصورة الجسمية [illegible] الجسم التعليمي وعلى الجسم
الطبيعي [illegible] الاتصال [illegible] الصورة الجسمية [illegible] الانفصال
[illegible] الاتصال والانفصال [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] جسم [illegible]
جسم [illegible] جسما واحدا [illegible]
[illegible] الاتصال [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الاستعدادات العرضية [illegible]
جوهر [illegible] الاستعداد والانفصال [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
الانفصال والانفعال واما الاستعدادات العرضية [illegible] والمقادير [illegible] الجسم والخط
والسطح [illegible] الانفصال جوهرا
او جوهرا [illegible] الانفعال [illegible] الجسم اذا
[illegible] الانفصال [illegible] الجوهر [illegible] الانفصال
والاستعداد العرضي [illegible] الجسم [illegible] احد
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الانفعال

اعني المعاد [illegible]
[illegible] المتكلمون
[illegible] الفلاسفة
اعني العاقل
[illegible]

ضرورة المنفوعة من انعدام جسم بالكلية وحدوث جسم من زوال الهوية الاتصالية التي هو [illegible] وجود جزء
آخر ثابتا في الجسم الى [illegible] لم يحصلوا الصورة قائمة به في جوهر ثابت حالة فيه وقد سبق الى [illegible]
من العالم [illegible] الشأن في ان يكون ذلك الامر الثابت محلا للجوهر الذي يسمى الصورة الجسمية وعبروا عنها
بالهوية الاتصالية وهي الصورة حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان [illegible] المعقول الى القائل [illegible]
اختصاص الناعت وهو معنى الحلول فلهذا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي به سائر الاتصال [illegible]
واما [illegible] ذلك في الاتصال العرضي لما بالكل الانفصال [illegible] ان الاتصال لا ينفصل الى محل باق لو كان وجوديا
وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال ووروده والجواب انه ليس بعدم الاتصال [illegible] سائر الاتصال
وهو المعنى القائل الباقي بل هو عدم الاتصال [illegible] الى زوال هوية اتصالية وحدوث هوية [illegible] ولا بد
من امر قابل للاتصال باق [illegible] القابل لو كان [illegible] الانفصال [illegible] المادة لا [illegible]
الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة حصول [illegible] الانفصال وجوازه الى [illegible] هو قول الانفصال مما يمكن منفصلا [illegible]
والجسم وليس السؤال بذلك [illegible] ان ما يمكن منفصلا [illegible] بعدم وروده الانفصال [illegible]
منفصلا في ذاته ولا متصلا بل يرد عليه الاتصال والانفصال وهو بعينه الى ان يصير متصلا واحدا [illegible]
الوحدة والاتصال متعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير انعدام الى امر آخر الرابع ان كون
الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الا
تصال والثاني يستلزم [illegible] القابل مع المقبول [illegible] ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم
قابلا للانفصال [illegible] الملزوم [illegible] الاتصال [illegible]
جوهر [illegible] الجسم [illegible] الزائل عن الجسم وليس [illegible]
[illegible] الاتصال [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] السؤال ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان [illegible] بعدم الجسم بانعدامه فلم
يمتنع كونه قابلا للانفصال [illegible] الهيولى [illegible] لا [illegible] من لوازم الجسمية [illegible]
[illegible] الجسمية [illegible] الاتصال [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] جوهري [illegible] بالمعنى الذي [illegible]
[illegible] الصورة على جوهرية [illegible] جوهرا [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الانعدام [illegible] الزوال بالكلية
الزوال [illegible] الانعدام [illegible] الانفصال [illegible]
جوهر وحدوث [illegible] الباقي [illegible] الانفصال [illegible] بانعدام
الجسم [illegible] الانفصال [illegible] الهيولى [illegible]
كون [illegible] موجودا [illegible]

الاتصال فيستلزم الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون موادا [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] على حده [illegible] موجود [illegible] ان يكون [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الكلية المجرد صورة الاتصالية وهو [illegible] مقصود [illegible]
للانفصال [illegible] وجوابه ان المادة [illegible] موجود [illegible] الوصل [illegible] الاتصال
[illegible] المقصود [illegible] الوصل [illegible] الى [illegible]
[illegible] استعداد [illegible] كما ليس [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] الى [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الانفصال الانفكاكي [illegible] الاجسام
[illegible] من [illegible] الهيولى
الفلاسفة [illegible] من [illegible]
وهو [illegible] الجسم [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] جوهرين [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الاشكال
[illegible] العرض [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] المقدار [illegible] الذي [illegible] المقادير
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] المقادير المخصوصة [illegible] الجسم المطلق
[illegible] الانواع [illegible]
[illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] الاتصال [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] جوهر [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] جوهر [illegible] المقادير [illegible]
[illegible] الامتداد [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] الاتصال [illegible]
[illegible] الامر الذي [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] الاجزاء [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الاتصال [illegible] الانفصال [illegible] جوهر

وجوز من الجسم بل الاتصال منه الا من جوانب نفسه ولا يعلم الموضوع فلا يكون الا عرضا عاما به لا لازم الجسم بمعنى
الى الاتصال يصير الجسم جسما حتى لو فرض زواله لزال الاتصال المعلوم للجسم بالكلية واما معنى الامر الذي
الا مقدار ذي الجهات وصح فرض الابعاد فلا يلزم تغير الجسم ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه
ما هو من المحل والمعنى بمعنى بالقوة الاتصالية والمتعلق المنفصل بالذات وكذا ذلك من المقدار
الا مقدار كمية واحدة فيمتنع كون بعض افراده اتصاله جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح
فيه بعض كونه من الكل فلا نسلم ان في المحل جوهرا اخر بعض الجسم الطالب انه لو كان جزء الجسم مقدارا لان احدهما
وبالاخر عرض ما لا فصل احدهما على الاخر الموضوع العقل الذي به التفاصل الافراد وهو الامر
الموضوع والاصول بدعوى الهيولى وبالجملة الاحال بدون المحل وان لم يتصل بل ساواه ... بالانقسام
الا مقدار والانقسام لان انقسام افراد الجسم الواحد لكن الا ان يكون الخلو وهذا نوع
فيميزان بالعمق مع ان كل العرض جوهر للجسم وكل الجوهر من المادة وان اراد عدم الانفصال
فلا ضير
وقد يستدل بان ان في معارضة ورد بها الامام بعوض ان لو وجد
ما جاز ان يكون متحيزا ولا وكلا تاما واما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المخصوصة بالجزء والجهة فما انقسم الى
ولهذا لا يعقل تشكيك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان المجردات ان يكون
الاستقلال والتبعية ويلزم على الاول ان يكون بين الجسمية مثلا تلازم انها من اخص صفات النفس
بالذات فيمتنع ان يكون الاستقلال لاجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخر بالحالية لان حكم
واحد وان يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يكون مستغنيا عنها فلا يكون الجسم حالة فيها
مثلا لمادة وسلمنا ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان صفة
السعة من التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يكون الجسمية صفة للون حالة فيه والجواب ان
بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط للتحيز
ولا نسلم ان كل ما يكون متحيزا مشروطا بشيء كان نعتا وصفة لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان
في التحيز بالاستقلال ما يلزم من ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمماثلة لا يلزمها ان
في لوازم الماهية لجواز ان يكون مدار الى العوارض
المتحد الرابع في
الرابعة عشرة من فروع القول بكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل
الحس والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة
والكل من المتأخرين منهم ومن جعل كون الحي مشروطا بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يقبل
جزء على منفصل الحيز فالكلي والاشعري لا يستلزم الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ومنها اختلافهم في انه هل يكون جعل محل التأليف بين الاجزاء ام لا فالكل والاشعري وجوزه امام الكوهي

وقد

وقد يسمونها نهاية ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فالكل منعوه الاشعري والاكثر المعتزلة ولكن الامام
وقيل ان الامدي انه لما لم يكن الكل على بعد لا يقتضيه محيطا ومماثلا فيتعين والنقصانها بالاشكال فقال القاضي
لا واله يعني فيتحقق فانه ليس حلقوا فعلى شكله لكن لان المصالح خلاف صوابه وقيل انه لبس الاشكال المقبلة
وقيل المربع لان الذي يمكن تركيب الجسم منه فلا فرج وقد اعمول الاكثرون وقال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اسموا
له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل جوهر بسته من جوانبه ولما كان ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل
له بانه متناه بحدود فيكون ذلك بنهاية وحد تحيطه اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه انما يلزم ذلك
لو كان الحد اي النهاية فهو ممنوع ولا يلزم اخاطة حد معاير للشيء وان اريد انه تحيط به نهاية وينتهي الى حد لاجزء وراءه فممنوع
له هو نفس النهاية اعني الجوهر الذي الشيء ينتهي به وكل منها ومنها انهم اتفقوا على ان الاختلاف من الطول والعرض بمعنى ان الاتصاف
بين ذلك والالوان منتفيا ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي وقد ما المعتزلة حيا له
والحق ان كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجوهر الذي لا يتجزى جسم له طول وعرض والعمق وليس يقتضي نصف وان
الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدي الاتفاق الكل على ان الجزء حظا من المساحة وحمل على ان له حجما ما على ما في المواقف
لانه مثل الاجسام ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم الجهل لانه لا يتم له امتداد ومقدار ما يحصل له كان في
كان جسما وان اريد ان له حظا من الحجمية والمساحة حيث تزيد بكثرته الاجزاء وكذا في الطول والعرض والمذكور في
كلام المعتزلة انه له حظا من المساحة وفي الطول عند ابن الراوندي وانفرد بعض وانه هاشم على ان الاختلاف من الطول لان
مرجعه الى التأليف الذي يحصل بين الاجزاء من جهة مخصوصة ثم اختلفوا فذهب بعض الى ان الاختلاف من المساحة
لانها تحصل باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان الاختلاف من المساحة التحيز بالجوهر وهو الموجب للتكاثف عند القاضي
اعمال الله ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وهي انه هل يجوز ان يرى وهي انه هل يجوز
ان يتصل بعضه ببعض وفي انه لم يجوز ان يلقاه من الجواهر وهي انه هل يجوز ان تحله انسب على الاعتداد وهي انه هل يجوز
ان تحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة ويحصل ذلك من كونه من المطولات وتحقيق
السؤال ان ينسب بما له المقصود باعوان لما لا طائل فيه وسائر مسائل الي جهد في بعض ذلك القدح هو التكلام
يذكر ما يعنيه
واما العالم فذكر الامام ان العالم يكون الجسم من كل من اجزاء صغار قابلة للانقسام
الوهمي دون الفعلي فيتلقوا في اشكالها فذهب المتكلمون الى انها كرات تتحللها الخلاء والى ان الخلاء وقيل
مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع فالنار من ذوات اربع مثلثات والارض مكعبات والهواء
ذو ثمانية قواعد مثلثات والماء ذو عشرين قاعدة مثلثات والفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر الشفاء انهم يقولون
انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
لم المشهور من الطاعنين الى العالم بكون الجسم من اجزاء
لاجسام صغار والعالم بانها منقسمة بالامكان لا بالفعل انما متماثلة في جوهرها وانها واحدة بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام
انما يكون بحسب اختلاف مراقيها دون الاشكال والاختلاف مراقي عند المتكلمين الى العالم بالجبار وعند غيرهم الى
اختلاف اشكال الاجزاء على ما صح به في الشفاء ومنهم من يكون يعض تلك الاعراض وان اختلاف صنعه الجسم يتكون
الى عوارض للاجزاء تحدث بسبب الاجسام فيتحقق اختلافها بحسب لما يقبله فيه كلام يحتاج الى بيان انه
وابو العالم ذكر من فروع العول بتركيب الجسم من الهيولى والصورة خمسة اقوال يتوب ذكر ان الجسم ان لم يكن قابلا للانفصال
اصلا كالفلكيات وذكر ان الجسم ليس لهذا المقدار الجوهري لحقيقة بعد انه لا يخلو حيث يكون

الا ان العوارض المشخصات دون الفصول [illegible] لانما يعقل الانفصال الانفكاكي بعض الى المادة [illegible]
من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا هنا الانفصال لان الامر [illegible] للتخلف والانحلال [illegible]
الشفاء ان الجسمية اذا [illegible] الجسمية [illegible] لا جل ان [illegible] له الجسم الملكي [illegible]
عنصرية [illegible] الجسمية من خارج فان الجسمية الخارج موجودة والجسم الفلكي موجود اخر [illegible]
الجسم [illegible] الجسمية لا اخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو [illegible] في نفسه [illegible]
يكون [illegible] او [illegible] اذ ليست المقدارية موجودة والجسمية موجودة اخرى [illegible] المقدارية المحمولة عليها [illegible]
مع كل شيء [illegible] جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار [illegible] بل الامر [illegible]
[illegible] فان [illegible] الانفصال والاخلاف [illegible] الجسم [illegible] انواع [illegible] واما الكلام في [illegible]
عالم [illegible] السؤال بان الجسم الطبيعي نوع [illegible] الى [illegible] المطلوب ومعلوم ان
الطبيعة الجسمية [illegible] الانحلال والانفصال [illegible] الجسم الذي يوخذ امر منها لا يتحصل الا [illegible]
وبين الجسمية المتحصلة في الخارج [illegible] صح الى ان [illegible] بالمقدار [illegible] الى المادة [illegible] من جهة [illegible]
كونها [illegible] الجسمية او [illegible] بالشخص دون النوع [illegible] من جهة [illegible] او [illegible]
الجسم الطبيعي [illegible] جسمانيات [illegible] بالفصول [illegible] من اللوازم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بعد تسليم ما ذكره من [illegible] لم [illegible] من جهة بعض العوارض [illegible] الانفصال
الانفكاكي [illegible] الانفصال [illegible] الفلكيات [illegible] الاشارات [illegible] الجسمية للانفصال [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الانفصال [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] المقصود [illegible] الاجسام [illegible] ولا [illegible] المقدار [illegible]
بان كل جسم [illegible] الانفصال الانفكاكي وان [illegible] ذلك [illegible]
الفلكية او [illegible] القصوى والصلابة [illegible] شرح الاشارات [illegible] الانفصال [illegible]
او لا يقال الانفصال مع الانفصال فلا بد من [illegible] بان الانفصال الوهمي [illegible] الانفصال في الوهم
الخارج فلا يلزم [illegible] الخارج على ما هو المطلوب [illegible] بان يعقل امكان الانفصال الوهمي [illegible]
الجسم [illegible] الوهم [illegible] الوهمية [illegible]
جزء [illegible] امكان الانفصال الخارجي [illegible] الوهمية وان لم يستلزم الانفكاك [illegible]
[illegible] الى المادة [illegible] الخامس من فروع القول بالهيولى [illegible]
ان الصورة لا [illegible] ان يكون [illegible] كان جسما [illegible] جوهر [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] جوهر [illegible] جهة دون جهة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] بالصورة وان لم [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] حلول الصورة [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الصورة الجسمية [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الصورة [illegible]
دون سائر [illegible] الاجسام [illegible] النوع [illegible]
من الامر [illegible] الجسم [illegible] الصورة [illegible]

[illegible]

لقصد [illegible] الى [illegible] الكلى [illegible] بما [illegible] ان النوع [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الصورة النوعية على ما [illegible] في النوع الخامس [illegible]
[illegible] ان تكون الهيولى [illegible] او صاف واحوال غير الصورة [illegible]
[illegible] الصور [illegible] بالهيولى

الرابع امتناع الصورة بدون الهيولى

[illegible] الانفصال [illegible] المسلم [illegible]
[illegible] الحلول [illegible] الامر [illegible]
الكلام [illegible] الصورة الجسمية [illegible] الشكل [illegible]
[illegible] الشكل [illegible] لم يكن [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الاشكال [illegible] اختلاف
[illegible] اتصال وانفصال [illegible] انفصال [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الانفصال الوهمي [illegible] الانفكاكي [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الكلام [illegible] المقدار
[illegible] الفلكيات والعنصريات [illegible] الجسمية [illegible]
[illegible] الكل [illegible]
الانفصال [illegible] الانفصال [illegible]
الانفصال [illegible] الانفصال
[illegible] الانفصال [illegible] الاشارات [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] الانفعال
[illegible] الانفصال [illegible] الانفعال [illegible]
الانفعال [illegible] الانفصال [illegible] الاجسام [illegible]
للانفصال [illegible] الانفصال [illegible] الانفصال
[illegible] الاجسام [illegible] اختلاف [illegible]
الاشارات ان [illegible] الاجسام [illegible] الانفصال [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الانفصال [illegible]
الفلك والعنصر [illegible] الطبيعة الجسمية [illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] اختلاف الشكل والمقدار [illegible]
[illegible] الى الاختلاف وان كان الفاعل واحدا [illegible] الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية [illegible]

اذا فرضنا ما يجوز على المادة فان التصور فيها ذلك لان حصول الكرة بالانقسام والكلية بالالتئام من لوازم المادة [illegible]
لان يمكن [illegible] فانه لما حصل الشكل ذلك الشكل والمقدار الطبيعي بالضرورة حصول الكرة ما دام يكون جزءا
شكلا [illegible] في الصورة [illegible] المادة [illegible] على ان الكل وان امتنع كونه
مقدار الشكل الطبيعي [illegible] على شكله [illegible] الفلك [illegible] بالفعل [illegible] الشكل [illegible] المقدار [illegible]
[illegible] لزوم كون الكل على شكل [illegible] ضرورة امتناع كونه جميع اجزاء الكل [illegible] النقض على [illegible]
عدم التعدد في العالم [illegible] ان يكون شكل الكل [illegible] ولا خفاء في ان الكل [illegible] ذلك
الرابع قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى [illegible] الى بيان ذلك على وجه [illegible] ان الهيولى
[illegible] الصورة [illegible] بصور متواردة [illegible] واحد [illegible] اخرى [illegible]
واحد لا [illegible] في الفلك [illegible] والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها [illegible] الشكل [illegible]
تكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليس الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لها [illegible]
[illegible] الهيولى [illegible] والشكل [illegible] لكونها [illegible] الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها [illegible]
المعين [illegible] ولنسبة الهيولى على الصورة [illegible] العاقل [illegible] ومن ان الهيولى [illegible]
بالفعل [illegible] بالصورة [illegible] الوجود [illegible] بالصورة [illegible] فلا يكون علة [illegible]
وان [illegible] الاولى لم يكن الهيولى [illegible] الصورة [illegible] ان [illegible] يعلق الهيولى بالصورة [illegible] امتناع [illegible]
للاخرى [illegible] بعدم الصورة على الهيولى [illegible] صورة ما [illegible] صورة [illegible]
ما [illegible] من الاشكالات [illegible] المتاخرون [illegible] المجهود [illegible]
[illegible] الهيولى [illegible] الصورة [illegible] صورة [illegible] من مبادي اختلاف الانواع [illegible]
في ان الاجسام [illegible] مختلفة [illegible] والاجسام [illegible] في الماء [illegible] الارض [illegible] امتناع [illegible]
وكل [illegible] الاستحالة [illegible] وليس ذلك [illegible] الجسمية [illegible] والا الهيولى [illegible]
ولانا [illegible] الى جميع الاجسام ولان الكلام في ان الاجسام [illegible] ان يكون [illegible]
وبحث [illegible] صورة [illegible] الكلام [illegible] الاعراض [illegible] ولان [illegible] الاجسام [illegible]
موقوف على [illegible] الامور [illegible] بالعرض [illegible] المذكور [illegible]
جسم [illegible] من الصورة [illegible] ان [illegible] الصورة [illegible] الاصل صورة اخرى [illegible] ذلك
على [illegible] كل صورة الى الصورة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاحتياج [illegible] الى المرض [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الماء [illegible] الذات [illegible] النار [illegible]
[illegible] العناصر [illegible]
سوى الصورة [illegible] الماء [illegible] بعد الزوال
[illegible] الاعراض [illegible] الامور [illegible] الاعراض [illegible] المرض [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الامام [illegible] الاعراض [illegible]

والنفس [illegible] الجوهر [illegible] الجسم [illegible] الصور [illegible] الاعراض [illegible] الاعراض والماهية
[illegible] الصور [illegible] الاختلاف [illegible] الاعراض [illegible] بعد الزوال [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] ان كان [illegible] واحدا [illegible]
[illegible] بالصورة [illegible] الاجسام [illegible] الاحوال [illegible] الهيولى
والصورة الجسمية [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الاجسام دون بعض [illegible] اختلاف [illegible]
الاجسام [illegible] الصور النوعية [illegible]
والتاريخ [illegible] في المادة والصورة [illegible] اختلاف [illegible] الصور النوعية [illegible]
[illegible] اختلاف الاجسام بالحقيقة [illegible]
[illegible] الجسمية [illegible] الاختلاف [illegible] الهيولى [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] العرض [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] صورة [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الصور [illegible] النوعية [illegible] الماء والنار [illegible] بالحقيقة
[illegible] في الحقيقة [illegible] الانسان [illegible] الحيوانية [illegible] بالحقيقة [illegible]
[illegible] الصورة الجسمية [illegible] بالحقيقة [illegible] الصورة النوعية [illegible]
[illegible] العناصر [illegible] النوع الاخر كالانسان [illegible] مادة [illegible]
من صور العناصر [illegible] الاعضاء [illegible] صورة [illegible] النفس الناطقة المفارقة
[illegible] الاجزاء [illegible] اختلاف [illegible]
[illegible] من صور [illegible] الفصول [illegible] العقول والنفوس [illegible]
[illegible] النفس الناطقة [illegible] التسمية
[illegible] اختلاف [illegible] الصورة [illegible] عالم الامر [illegible]
[illegible] الكمال [illegible] النفس [illegible]
[illegible] المادة [illegible] عالم الامر [illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] النفس الناطقة [illegible]
[illegible] الروح من امر [illegible] النفس [illegible] النفس
[illegible] الوجود [illegible]
المبحث الخامس بعد الفراغ [illegible] حقيقة الجسم [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الاختلاف [illegible] العوارض [illegible]

كثير من هؤلاء بعد الاسلام كاثبات الفاعل المختار وكثير من احوال النبي والمعاد فانه خصها كل من بعد
المعصية لا بد ان يكون لمرجح مختار دون الموجب لى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر
كالبرودة على النار والحرارة على الماء جواز ما يعلم من تجويز احوال المعاد وهو ممن هذا الدليل
المتكلمين ان الاجسام متجانسة الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف جنس
والمحققون منهم يعرفون ما يرد اكثر ابو الاختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعضها اعراض واجزاء
وقد يستدل بان الاجسام متساوية في الجسمية وهو اشتراك في ذلك من خطوط صفات النفس وبان الجسم
ينقسم الى الفلكي والعنصري لما هو من الاجسام وهو ذو القسمة جنس كلي وبان الاجسام يلتبس بعضها
ببعض فلا يعد من الاسواد ومن الاعراض فالموجب لها ما كان كذلك والكل ضعيف ومن جانب الحكماء من
ان المراد بما انها اجادها في مفهوم الجسم وان الكل في انواعها مختلفة ... بان الكلية
على ما يخص الجسم على اختلاف ما بين انواعه وان عدد كل نوع من غير وقوع قسمة فيه على الكل
ثانيا فان المختلفات اذ جمعت في حد واحد وقع منه التقسيم صحيح كما يقال الجسم منه الفلك والعناصر
العلوية والسفلية باجمع التقسيم الطبيعي وبناء هذا التنويع ليس هذا ان يذهب على الا
الماء والنار جنسه واحد لا يختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان
علم ... ان الجسم ... حيث قال والفصول المنوعة ... لا تخالف المعهود من كلامه
وهها ان ... احكام الاجسام ... والنوع الكلي
الصورة يعني ان النطق بالصورة ان الكساء ... وبينهما ... الذي كان ...
عن الحدود ... كان ... العوارض والصفات ... لا يعنى ان الحس ... الاعراض ... بان يكون
ان يكون ... الاعراض ... والدوام ... المعاد ... وجملة ...
ان الصورة ... الاجسام ... العوارض والاعدام ... هو الامر ...
وانه حصر ... الصورة ... وقد صرح بجواز ... في بحث المعاد واستدل
على جواز العدم ... العدم السابق كالعدم اللاحق بعدم التمايز وقد جاز ... الذات
وبان ... فان ... من الوجود والعدم ... الى الذات واحد ...
لا امتناع ... العدم السابق واللاحق ...
وكلام ... على راي ارسطو ...
... التي ... دون الذاتية على راي الفلاسفة وقد يستدل ...
... مع العلم بان الافلاك والعناصر ...
وان جاز ان يكون ... الصور ... واجزاء من جواهر الفردة ...
والصورة لا تتصور الا بالاعدام وهذا فيه ... يعني الايجاد ...
... لا يستطيع ... بما جاز ... الاجسام ... ما سبق ... النظام
... على ... الاعراض ...

الملزوم لا يقال اللازم والكرامة فعله الصورة ... ما يحصل ... فيما ... بسبب اللازم المستوجب المقدم
من غير امتناع بقاء العرض ... فاذا ... مع امكان المعلول ...
ان يكون ان ... بعد ... الاعراض ... الجسم ... الحكماء ... لا يكون
ومنها ... الى ... العرض ... في الكعبي ...
... الاجسام ... الاعراض ...
كل الاجسام ... مجموع الاعراض والعرض ... وقد ...
على الحس ... ان الجسم ... اللون والطعم والرائحة ... الاجسام ... والفلاسفة ...
... الصور النوعية والهيئات ... على الجسم ...
ومن ذلك ... المعاد ... من ...
ومنها ان الجسم ... لا ... جاز ...
اما الاعتبار ... الصورية ... العلم ...
... والحكماء ... الخصوصيات ...
الى الفاعل المختار ... الفلاسفة ... الجسم ... الطبائع
... الاسباب ... الطبيعي ... الاعراض
... الجسم ... الفاعل المختار ... الاسباب
... الطبيعية ... الجسم ...
... الجسم ... المكان ... الاعراض
... الطبيعية ... الجسم ... ان كان
... الجسم ...
الصور النوعية ... الكلام ...
... الجسم ... واحدا ...
زوال العاصي ... ما بالصورة ...
... الاسباب ... المطلوب ... احدهما
انه يكون ... الكلام ... الاسباب
... الصورة ...
الا بالعوارض
ومنها انه يمتنع ان ... النفس ...
... الجسم ... الصورة ... الاعراض
... الاجسام ...
المعتزلة ... الاول ... بمعنى ...
... الا ان التابع ... منهم من خصه بالالوان ... المعتزلة البغدادية

وشبهة من خصص الأكوان بالحيز انه يمكن ان يوجد فيه الحركة والسكون وكذا الاجتماع والافتراق مع الجسم وايضا في المانع الكلي
متحقق في الزمان ومنتفي بالعدم فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير قدمه اما لو فقد هذا الامر الكلي
المتعلق بهم تصحيح الدليل على العالم بالسبب الكلي وعلى التقدير مع العالم يكون الكل بما عدا الاكوان وكذا الحكم بان
الشيء لا يوجد بدون السطح [illegible] وتنحصر الاجسام [illegible] بالاعراض يكون [illegible]
بدون الاعراض ثم وجود العرض المتحقق [illegible] التقدير [illegible] من كل عرض
البعض [illegible] منهم [illegible] بخلاف [illegible]
عن الحركة والسكون [illegible] الزمان [illegible] الاجتماع والافتراق [illegible]
اخص [illegible] في الجسم [illegible] البعض [illegible]
البعض [illegible] ان اتصاف الجسم بالعرض [illegible] والعالمية وبه بل
منها الى جميع الاعراض [illegible] العالمون بجواز خلو الجسم [illegible]
في الكل [illegible] مضطرا [illegible] خلو الجسم عن العرض [illegible]
ان عدم [illegible] على [illegible] وجود الملزوم بدون اللازم [illegible] خلو الجسم
والافتراق [illegible] الاجسام [illegible] الزمان [illegible] اللازم [illegible] البطلان [illegible]
عن جميع الالوان [illegible] خلو [illegible] اللون [illegible]
[illegible] مع [illegible] وسائر [illegible] فان [illegible]
فلما [illegible] ان [illegible] المانع [illegible]
السقف [illegible] لون [illegible] ومنها انها [illegible] الابعاد [illegible] احكام [illegible] الاجسام بطلان
البعد [illegible] المتحقق [illegible] الابعاد [illegible] الهند [illegible]
من [illegible] المشهور [illegible] المساحة [illegible]
المعلم [illegible] المساحة [illegible] العقل [illegible]
ان [illegible] بالفعل
لازم [illegible] بالفعل [illegible]
او [illegible] المساحة [illegible] البعد [illegible]
المساحة [illegible] المساحة [illegible] الاجماع [illegible]
على الملازمة بان المساحة [illegible] بالفرض [illegible]
البعض [illegible] الملازمة [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] الملازمة [illegible]
لو [illegible] مع العرض [illegible] المساحة [illegible]
[illegible] البعد مع العرض [illegible] المساحة [illegible]

الاتجاه فان قيل حدوث المسافة لا يقتضي الا ان يكون لها ابتداء بحسب الزمان فمن يلزم العالم بحسب
المسافة [illegible] المسافة [illegible] ان الزمان [illegible] المسافة [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] البعد [illegible] البعد مع العرض
المذكور [illegible] البعد [illegible] بالفرض
امكان [illegible] اجتماعه مع البعد [illegible] الحركة والزاوية
[illegible] حكم الوهم [illegible] الهندسيات [illegible]
الحساب [illegible] الانطباق [illegible] الاخلاف [illegible]
من الوهميات [illegible] المعقولات [illegible] المحسوسات [illegible]
الامام بان هذا الدليل [illegible] المسافة [illegible] عدم تناهي
الابعاد [illegible] العالم [illegible] المستقيم [illegible] العالم [illegible]
[illegible]
[illegible] فوق [illegible] الابعاد [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] الامام [illegible] هذا الحكم [illegible]
خارج العالم وان [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] فيه بحث
[illegible] ابعاد [illegible] المحصور [illegible] اللزوم على
[illegible] البعد [illegible] البعد [illegible]
[illegible] النهاية [illegible] ان اللازم [illegible] البعد [illegible] النهاية [illegible]
ان البعد [illegible] النهاية [illegible]
[illegible] بالبعد [illegible]
[illegible] بالامتداد [illegible] الابعاد [illegible] الامتداد وجود
زيادة على البعد [illegible] زيادة البعد على البعد [illegible] زيادة [illegible] امتداد
[illegible] الزيادات [illegible]
[illegible] الزيادات المساوية [illegible]
زيادة مع المزيد عليه [illegible] بالفعل الى غير النهاية [illegible]
عدم تناهي البعد [illegible] الزيادات [illegible]
[illegible] ان [illegible] بالفعل فلا يلزم وجود

وجود البعد الغير المتناهي [illegible] واما في صورة السواد فلا خفاء في ان السواد [illegible]
الجهة ولما كان في هذه الصورة [illegible] لوجود بعد غير متناه [illegible]
[illegible] البرهان [illegible]
[illegible] كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا للغير [illegible]
اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة [illegible] المفروض [illegible]

[illegible]

ای شیء یاخذ الحرکة و لا انسان اذ لو اقتسمت الی جزئین مثلا فالحس الذی یلی المتحرک منها ان لا اسماء وبه المتحرک
اذا وصل الیه فتکون هو الجهة من غیر مدخل للجزء الآخر فیها فان انتهى وبه فصل الحرکة اما حرکة عن الجهة ما الجهة من المکن
او هبط واما الی الجهة فهی المقصد بالانتقال بالفرض الجهة لانه تعرف الحرکة من التقسیم فحاله التحرز عما عن جهة او
جهة وهو المحدود للقطع بان الجهة هی مقصد المتحرک بالمسافة التی یقطعها بالحرکة و هذا یدل علی ان الجهات الاعلی
الانقسام من ماخذ الحرکة و لا انسان و هو کاف فی افادة المطلوب لعدم امتناع وقوع الحرکة منها ولا یدل
علی انها الا بعد الانقسام اصلا ح لا یکون الا سطح [illegible] او سطحا بعد الکلام فی ان الطرف کل امتداد
وهی لکل انسان جهة حتی یکون جهات کل جسم الی الطرف امتداده فیکون لکل سطح من الجهة فیه جمیع الامتدادات
جمیع الاشارات حتی لا یکون الا علی سطح محدد للجهات بحرکة الکل ثم انها ای الجهات غیر محصورة فی
عدد لجواز فرض امتدادات غیر متناهیة العدد فی جسم واحد یلی بالتقاطع علی نقطة واحدة الا انها المشهور انها
ست و سبب الشهرة امران احدهما خاص و هو انه یمکن ان یفرض فی کل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة وللکل بعد طرفان
فیکون للکل جسم ست جهات وثانیهما عام و هو اعتبار حال الانسان فما یلی الرأس والقدم فتحتها الفوق
والتحت ومن البطن والظهر تحتها القدام والخلف ومن الجنبین اللذین علیهما الیدان الیمنی [illegible] الغالب ومن الیمین
اضعف ومن الیسری فتحتها الیمین والیسار ثم [illegible] من سائر الحیوانات تحت المحاذیة والمناسبة فکان من
الا ان الفوق والتحت ما یلی الظهر والبطن والقدام والخلف ما یلی الرأس والذنب ولیس شیء من هذا الاعتبار
یصح انحصار الجهات فی الست والجسم منها ای من الجهات جهة العلو وهو ما یلی رأس الانسان
بالطبع والسفل وهو ما یلی قدمه بالطبع [illegible] [illegible] ولا یتبدل اصلا [illegible] بعد [illegible]
کالمتوجه الی المشرق یکون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب یمینه والشمال یساره ثم اذا توجه الی المغرب صار
المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال یمینه والجنوب یساره بخلاف ما اذا صار العالم منکوسا فانه یصیر ما یلی
رجله تحتا وما یلی رأسه فوقا [illegible] من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت کما هما فالشخصان القائمان
علی نقطتی قطری الارض یکون رأس کل منهما فوق ورجلاهما تحت والعلو لا یلزم ان یکون بالاضافة الی
السفل [illegible] مع ما سبق الی [illegible] وهو ان الفوق والتحت منفیان [illegible] لا یتعقل کل منهما الا بالقیاس
الی الآخر وکذا القدام والخلف والیمین والشمال [illegible] الصفات [illegible] الفوق والتحت [illegible]
الجهتان [illegible] من [illegible] الوجود [illegible] الارض [illegible] فان جمیع اطراف امتداداتها
[illegible] الی السماء [illegible] العلو [illegible] ومنها ای من احکام الجسم انها محدثة بالزمان و [illegible]
[illegible] الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها والیه ذهب ارباب الملل من المسلمین وغیرهم والثانی
قدمها [illegible] والیه ذهب ارسطو و [illegible] الصورة [illegible] و [illegible] ای الاجسام
الفلکیة قدیمة بموادها وصورها و [illegible] من الصورة [illegible] الحرکة والوضع [illegible] حرکة واحدة
متصلة من الازل الی الابد لان کل حرکة [illegible] مسبوقة باخری فتکون حادثة وکذا الوضع والعنصریات
قدیمة بموادها وصورها الجسمیة وکذا صورها النوعیة [illegible] الحمل [illegible] الکل [illegible] الثالث
او الهواء او الماء او الارض [illegible] لا یلزم ان یکون قدیمة لا تنتج من [illegible] الکون والفساد والثالث قدمها

دون صفاتها والیه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا فی تلک الذوات التی ادعوا قدمها انها جسم اولیست
[illegible] ان [illegible] العناصر الاربعة [illegible] او واحد منها او الهواء او [illegible] او تکسف والسماء [illegible]
من [illegible] جوهر العناصر [illegible] العناصر والسماوات [illegible] اجسام [illegible] الا بعضل [illegible] الاجسام
الهیم واختلفوا فی انها [illegible] وفی بعض [illegible] فجعل [illegible] والعالم [illegible] وجعل
[illegible] بالاخری [illegible] الکائنات وجعل [illegible] وتجمعت [illegible] السطح
[illegible] سطحی [illegible] العالم [illegible] والکاهر
انها [illegible] المتقدمین [illegible] حدوث [illegible] معمول
الاوجه المشهورة الاستدلال علی حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث
اما الکبری فظاهرة واما الصغری فلوجهین احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض [illegible] والاعراض کلها حادثة [illegible]
[illegible] ان القدم ینافی العدم [illegible] لا [illegible] الا [illegible] امتناع [illegible]
[illegible] وثانیهما ان الاجسام لا تخلو عن الحرکة والسکون لان الجسم لا یخلو عن الکون فی الحیز [illegible] او ساکن
[illegible] الا [illegible] فمتحرک والا فساکن لما سبق من ان لا معنی للحرکة والسکون سوی [illegible] عن الحرکة
والسکون حادث اما الحرکة فلوجهین احدهما انها تقتضی المسبوقیة بالغیر لکونها تتقرر من حال الی حال وکونها بعد کون وهذا
[illegible] لا یجامع [illegible] السابق [illegible] المسبوق بالغیر [illegible] مسبوق بالعدم لان معنی [illegible]
السابق [illegible] المسبوق [illegible] بالعدم وهو معنی الحدوث [illegible] وثانیهما ان الحرکة
[illegible] الزوال [illegible] الکون [illegible] السابق [illegible] الزوال [illegible] العدم ینافی العدم [illegible]
[illegible] قدمه [illegible] السکون [illegible] وجودی جائز الزوال [illegible] من العدم [illegible]
بالوجودی [illegible] العدم [illegible] الوجودی [illegible] امتناع العدم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] السکون وجودیا [illegible] الزوال فلان کل جسم قابل للحرکة [illegible]
[illegible] الاجسام متماثلة [illegible] علی [illegible]
[illegible] المتساویة [illegible] علی الکل [illegible]
المتشابهة [illegible] الحرکة والمرکبات [illegible] علی کل [illegible]
[illegible] المتشابهة [illegible] الحرکة والسکون [illegible]
لزم ان یکون [illegible] اول الکون [illegible] اللازم [illegible] المسبوقیة [illegible] الکون
[illegible] الکون [illegible] حرکة [illegible] مسبوقا بالکون [illegible]
لان الازلیة تنافی المسبوقیة [illegible] الکون المسبوق [illegible] الکون الذی [illegible] الکون
[illegible] المطلوب [illegible] الکون [illegible] الکون [illegible]
[illegible] حرکة [illegible] الازلیة [illegible]
[illegible] الکون [illegible] الکون [illegible]
[illegible] امتناع [illegible]
[illegible] الحرکة [illegible] مسبوقة بحرکة اخری [illegible]

فالعلم بصحة كون الاولى ابدا المعنى انه لا ابتداء لزمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كونها جامعة الحركة ازلية وح

يرد المنع على الكبرى القضية الحكم الا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا نسلم

بطلان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما يقول الحكماء في حركات الافلاك واوضاعها الحقيقية ولا نسلم انه

انه لم يبق الا امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم

ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية

الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم

باطل بالاتفاق واما ثانيا فلان برهان التطبيق على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وكذا ما ذكرتم ايضا من وجهين قد يعارض بالنقض

وعدم انقطاع نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان الى اخر يوم من ايام الطوفان كل منها الى الان نهاية ثم نطبق بينهما بحسب

فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فان سقطا متساويا فيلزم التكافؤ والتكرر اولا

فيستلزم الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية الا بما لا بد بطلها الا تعد متناهية وبانها الجريان التكافؤ وبدوا انقرض سلسلة

من الحوادث المعينة التي هي مسبوق بحادث لسلسلة ساير على حادث غير محصورة المعلول الا حد فلا يضرون تضايف

السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود يلزم ان تسمى السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المطلوب وتقرير

آخر انا نفرض سلسلتين المسبوقية اخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية بلا حد بازاء سابقية فانقطع فيلزم

الا يتناهيا بالحال السابقية وان المسبوقية كما للمتضايف   وورد على ذلك بان امتناع تعاقب الحوادث

لا الى بداية وبيانه وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود

كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان الكل يحكم بمجرد ونقض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث

الماضية قابلة للزيادة والنقصان القطعي بان دورات الفلك من الآن الى ما لا نهاية اكثر من دوراته من يوم الطوفان ودورات

الشمس اكثر من دورات زحل وعدد ايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان

معنى نقصان الشيء عن الشيء ان يكون بحيث ينتهي منه شيء في مقابلة شيء من الزائد فيبقى من الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث

لم يزد عليه الا بعدد متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان بحكم المساع

ولا معنى للزيادة والنقصان هنا الا ان يحصل في حد من التحليل شيء لم يحصل فيه اخرى ولا يوجب الانقطاع كما في

مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع الانقضاء لكن الان حالا حادثا لا ينقضي ضرورة

واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه

من جانب ما لم يتناه ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما يكون كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما

تقدم واما الصغرى فلان كل جسم متعرض للحركة فهو على الزوال ولا انقضاء ضرورة كونها غير منقطعة الى حد ولا شيء

من الزائل بالموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جسم من حركته اثر الفاعل المختار كانت

الحركة ازلية لان الموجد لكل جسم من اجزائه الموجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحركات

الى الموجب العدم الا ان يكون ذلك بتركه حادث فيكون [illegible] تعاقب حوادث غير متناهية فيكون حدوث الاحوال

مسبوقا بانقطاع السابق ومنها ان كل حركة يفرض فلا بد من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة مسبوق العدم

عليها واذا لم يكن مسبوقة باخرى لم يكن مجموع حركة لا حركة قبلها فيكون الحركة بداية وهو المطلوب ورد بالاختيار للاول

والانفراد الا حدوث كل من جزئيات الحركة والانواع فيه والانتزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث

آخر ومنها انه لو وجدنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بالعدم ازلي فان ذلك يكون

بالحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل ولو نافذ شيء منها من الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات

في الازل فان لا يحصل شيء من الموجودات في الازل لزم معارضة السابق المسبوق او اجتماع النقيضين وهو محال

وان لم يحصل فهو المطلوب وعورض بان الازل عبارة عن حالة مخصوصة يشبه بالظرف يجتمع فيها العدمات

للحوادث حتى يوجد فيها شيء من وجوداتها ليلزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليس في

الوجودات وعدم الا حصول لبعضها بعد الحدوث ولا يكون قد مر بما لا ينتهي فيما يتناهى بعده فالعدمات لا

تتناهى حتى يجتمع العدم بما فيها الا بعضه فيها   ولولا الفصد يورد ان العموم حادث لولو ابتدا

الدليل بنحو ما ذهب اليه بعض العلماء من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير

بداية وبعضهم الى وجود العالم اجسام صغار ذات العقل الا اجسام بالفعل وهي في الازل ساكنة ثم عرض

لها الحركة فتكون المركبات من جنسها وبعضهم الى انها متحركة متصادمة فتشكل متكون الافلاك والعناصر والاقاليم

بتدبير حكم لا يتعدى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لم يخل عن الحركة والسكون وان الحركة اجزاء بحسب

بعضها بالبعض وبيانه انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كونه قديما واما تعاقب الاكوان من غير بداية

وكلاهما باطل اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل لا يتصور وجوده للتحيز حين ثبوته

لزمان ان كان بحسب الكون فهو قديما والا كان ذلك الكون مسبوقا بكون آخر الى الابداية وهو لا هو الثاني واما

الثاني فالاول لما سبق ان الكل جسم فانه الحركة من حيز الى حيز اما تمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في

الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال والاول لا يحتمل جائز الزوال العدم لان ما يثبت قدمه امتنع عدمه

ويتعين انما جاز عدمه ان في قدمه والثاني لما مر من بطلان التسلسل ومعرفة تضايف السابقة والمسبوقية

وغير ذلك   الثاني ان الجسم محل للحوادث اي مختص بها بحكم التسلسل والثاني من العدم كذلك

ما سبق الاشياء فان الاصل ان احداث القصور كلها فالمنع ظاهر فدعوى الضرورة باطلة وان احداث

جزئية لم يفد المطلوب اي حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مع الانواع

منها فلا يوجد بكلية وتبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الكلية والعناصر

خاصة بالاضواء والاحوال لا حدوثه بلزوم من حدوث السيارة حدوث المركبات منها ضرورة

الثالث الاقتضاء في الجسم بل كل ممكن محتاج الى المؤثر والاسهل لا سبيل الى الواجب بمعنى ان الفاعل بالاختيار

لقد سبق ان كل ما يصدر عن المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبدا

ونقض هذا بوجوب ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض تسلسل لصفاته القديمة ولا يتم الا على منع

تعلل سببه عن الاحتياج الى المؤثر لوجود الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع

بجعل الاكثر يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان ما سوى الموجب الى حال وجوب يحصل للكل اصلا وقد عرفت حلها
والخامس هو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص
او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء
ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الكواكب او العرض او غير ذلك من
الاسباب الخارجية
السادس لو كان الجسم قديما فعدمه زائد على ذاته لكونه جسما كامنه
وهو محال لانه اما ان يكون قديما فيبطل الكلام الى قدم العدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث
العدم بل الجسم لامتناع تحققه بدون العدم وضعفه ظاهر لان العدم اعتبار عقلي لا يتسلسل وايضا
عدم العدم نفسه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون
الجسم الموصوف به اولى بالقدم
تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع
ما لا بد منه في تأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل او لا والثاني باطل لان العلة
وهو مسلوم المطلوب ونفرض انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده
في الازل والا لزم العدم فنقول التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما صحة
العدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا فنقل الكلام اليه بان جميع
ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا ويتسلسل الحوادث المحض حالا ونقلا
اما حالا فلانهوا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بل يحرك فيه لان ا
الحادث اليوم موقوف على استعداد في المادة مستند الى الحركات ووضاع الفلكية والاتصالات
الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الاخر الى ما لا نهاية على سبيل التجدد ولا تنقضي دون الدوس
في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات فيلزم التسلسل المحال فان قيل انما ذلك اذا احتاج على السلسلة الى
المبادي الموجودة دون المعدات المتصرمة لانا نقول نقض الدليل بما ذكر نقض العلل والعلل الغائية ... ما ساوى
ما يتصف بالوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق اليه ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني
مجموع ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات ارادات متجددة مختلفة
مثل ما ذكر في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث لا يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك فيما ذكر واما نقضا فهو انا
لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن جميع ما لا بد
منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من شاء الفاعل فيختار الى مرجح وتخصيص خارج
ولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته ولو سلم لامتناع الترجيح بلا مرجح فلنا الالزم تخلف المعلول
في الحكمة المشتملة على الارادة ولا اختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح على ترجيح المختار احد المقدورين
من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الرغيف وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل

لانا نمنع ان نفس الارادة لا تكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان العالم قديما كان العالم قديما وان كان
حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح فلنا الا ترجيح اما ان تعلق الارادة مانع بالارادة من غير افتقار الى امر زائد حاصل
الثالث لو كان امكان العالم
ازليا لجاز شرط الحوادث تعلق بالارادة ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة
ازليا وكونه اثرا للصانع فيه والايجاد اياه يلزم ان يكون وجوده ازليا لكن اللازم العدم حيث لو كان ممكنا في الازل
في الامكان تصير ممكنا في الازل يلزم الانقلاب المحال فيكون الثاني وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحقا
في الازل ولا يوجد الاثر الا في الازل كان ذلك ترجيحا بلا مرجح فانه لا يتعلق بالحوادث المطلقة والحوادث
بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والعالم
بل ان استحالة الانقلاب انه ان وجد يمكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الازلي ان الحادث شرط
الحدوث لكن لا اولية لامكانه في لا يزال محال ذاتا وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان ولا امتناع
الرابع لما كان الزمان اعني مقدار الحركة قائما بالجسم قديما كان الجسم ازليا اما اللزوم فظاهر
وفي سبق الكلام على ما بعده للعلاء من تركيب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة
عن صورة ما
واما صحة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم سبق الغير عليه لا يكون بالعلة والشرف او الرتبة
وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يتصور له
الى عدمه سبق المتقدم بالطبع لا يجامع المتأخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال للاستلزام
وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر والحوادث بعد تسليم
وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان
سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فلا يكفي سبق عدم الزمان على وجوده كذا الكلام العدم والمتأخر
اذ ظاهر ان مفهوم اجزاء الزمان مثل تقدم الامس على الغد كما من بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم السابق
بالنسبة الى وجوده لانا نقول انا جاء ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماضي مع العدم المخصوص وانما في نفس اجزاء
الزمان فلا بل غايته لزوم العدم والتأخر فيما بينهما لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث كونه حادثا
اتصالا كذلك لا معنى له سوى ان يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة
مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس فيما معنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يصح
تسمية زمانيا لعدم تمام ذلك وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه
ان الزمان يمتنع ان يتصف بما
بعد تسليم الحوادث وتحقيقه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس من امر موجود امر على العالم سبق بالعدم او الحدوث وان ثبت
الفلاسفة وجود الزمان لمعنى مقدار الحركة لم يمتنع العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث
عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود العالم اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم
الزمان لان معنى الاساس القدر وجود فيلزمان وقدر بان متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم
الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري او قدم العالم لان علم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان
لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما بان يتقدم
عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد مثل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال

مما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية والعنصرية والمركبات المزاجية او غير
او حال ما يعم الاجسام بعضها دون بعض كالاربعة جوهر المقادير صور الاجسام الفعل كالجنس والفصل او العنصر
كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكلام في الاسم والحد الى البسيط والى المركب والماخوذ وقد ذكر
ذلك قد يكون لكل من تقسيم البسيط والتقسيم المركب بتفسير احدهما وجودي والآخر عدمي له فان يشترك ان ما يحصل ما يحصل
اعني التالف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الكل والجزء في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس
فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص ومعاكسة الوجودية والعدمية فالبسيط ما
لا يتالف من المختلفات حقيقة ما لا يتالف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب ما يتالف حقيقة ما
يتالف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالماخوذ بالماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي وفي الماخذ الثاني
بالعكس مثل ان يكون التالف حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم تساوي جزئه الكل في الاسم والحد الا حسا فان الجسم
كان مركبا باعتبار حقيقي واما باعتبار احدهما المعنى التالف منها والمساواة جزئه الكل فيها كان بسيطا كالعلو والعلك
فالاول بالاعتبارين مركب على التفسير الثاني بالاعتبار والرابع لتالفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا والمساواة جزئه
الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني
ولتعلم ان ما ذكرناه المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من حيث هو نعم هذا الفصل حكاه عن الفلاسفة
عن مسلم بعد المتكلم لابتنائها على اصول لم يثبتوها مثل كون الطبائع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة العقل من انواع البسائط
الفلكية فصل اول المباحث ان لنا فلكا محيطا بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات بمعنى انه قد سبق ان
للجهات وجودا وان لها اوضاعا وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متقابلتان
لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد يتعين به منتهاهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد
من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يتحيز جسمان مثلا
فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ البعد لا يتناهى دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من
الآخر فيكون ما فرضناه محددا للجهة او محددا لها الا انه على ما سبق محدد لها ولما كان كل منها الحد جهة العلو منه ذون
البعد فاذا عم تحدد والمطلوب اثبات محدد الجهتين المتقابلتين معا ومنه يظهر انه لا يكون الجسمان بحيث يكون غاية العلو
من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان مثلا لان الحاصل هو الوحدة لا واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع
عليه بعض جهة من جهة بسبطه اذ لو كان مركبا او بسيطا الى الاسداد لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة
انها لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله وتحددت معه فلا يكون محددا لها وحينئذ لزوم اما في البسيط عن السداد له
واما في المركب فلان بالطبع لا يستقر الا بتحرك بعض اجزائه الى البعض لان من اجزائه يجوز الانحلال الى كل واحد منها سابق
عليه باحتكم فيه متأخر عنه بالطبع لا يقبل فرع ساو بها في الحقيقة بجواز ان يلاقي بكل ما يلي الطرف الآخر وكذا
بالحكم من جهة الى جهة ومن هذا يظهر انما يستدعي بعدم الجهة على حركة الاجزاء الاعلى بعض المركب وبهذا يظهر ان الكلام
بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام لا الماخوذ شان الى ذو وجهين حيث يستدل بها على كونه المحدد
احدهما انه لو لم يكن كريا لم يحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدد دوره بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي
بل المضلع ايضا يستطيل على وسطه هو غاية البعد عن جميع الحوادث اذ المحاورة حوالي القرب عن جانب البعد

فان قيل لا نسلم ان المراد بمحدد الجهات جسم يحيط بجميع الكواكب ... يكون متحركا بحركة الى ما فوق الكواكب لا يكون مساويا ونحن نتبين
انه لو لم يكن كريا لنبهم من حركته خصوصا على الحكيم المستدير وقوع الخلاء اذ لا قال الغوص الرواية وارد بانه لو
فرض بعض ما يستدير او يحدد به بعضها ويتحرك على محور يلاقي الطول والعرض ساو يتحرك على قطبيه تكون مثلا قصور لم يلزم
الخلاء فان قيل فحينئذ المحدد وراء ... المسمى فيكون محدده حسب ما يقتضي فلنا فيكون ... لا يسعد الا الا
بواسطة الا نقضا في حركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح محيطه هو سطح وبيان كل منها
اصعب بعضه دون الأخرى والعدسي ايضا عظم وكل منها دائر على ... خط قطعي والماخوذ ان المحدد محيطا
بذوات الجهات فلان عن المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محدد الجهتين ...
ثم ما ذكره من ... جواب سؤال بقوله ان المراد بمحدد الجهات ان كان انفا عنها فلا نسلم
لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان ما تتعلق به المحدد العلو والسفل فلا يكون واحدا ضرورة ان
الكرة لا يتعين بالمحدد وتعين الجواب ان المراد ما يتعين وضع الجهة فظاهر ان تعين الوضع
لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل يتوسطه الارض ليس من حيث انه بعض من شيء بل لكونها الارض حيث
ان المحدد مقيد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط ملكي الا انه لا محدد به ضرورة ان المحيط بعض
مركزه والمركز لا يتعين بحيط لجواز ان يحيط بزوايا ... فيهما المحدد ... الاعتبار كان المحدد
للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن
من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل وليم لا يجوز ان يكون محدده جهة النار وهو فلك القمر مثلا كما هو رأي الا مكمه
فان المحدد للكل انما هو محيطه وان كان محالا لمظفر بل اجماعهم على كون النار حقيقيا على الاطلاق لمعنى
انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا
المحيط اذا كان محاذيا للمظفر لم يكن منتهى الاشارات ضرورة امتدادها الى المظفر فلم يكن محدد الجهة التي هي الفوق
لامتدادات منتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فتطلب النار
بالطبع مقعر فلك القمر ربما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته
فان تعطل الحكيم المشتمل على محيطه لكنه بل لا يكون ... في باب الطالب للارض من الاسفل ان النار تتحرك
فالحكم بطلب النار كانت متحركة الى فوق لا من جهة والنار تعدوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه
فلك عطارد وهكذا الى المحدد فهو انما يطلب جهة الفوق بحور معنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة
الفوق بعد الاتفاق على ان المحدد فوق ... انه هل يستحق بحسب ... اجزاء الفوقية الى فوق
فلك سائر الافلاك حيث ... المحدد كالمحدد فوق ما هو مركب تحت محدد بنعضهم بناء
على ان المحدد بالذات هو محدد ما اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارات ... الى المحدد من حيث ومنه بعضهم
زعما منه ان المحدد هو الفلك وكله فوق بخلاف الارض فانه لا تحسها الا لذاته بل تكون بها في
جهة ... لا يتحرك حركة ... ولا خفاء في ان اثبات
المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجاز ان تنتهي الامتدادات وتعين اوضاع الجهات بحلى

واختلاف الاجسام بالكيفية واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صعود المحيط
ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين
بحسب الطبع ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر وان
الحركات مستندة الى ارادة الفاعل المختار لا الى قواها الطبيعية لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالنحو
المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها وايضا
ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا
الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا الالين
والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل مع ورود الاخبار في الشريعة المطهرة على ما ذكر
في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان المسكوا انا نعلم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فكيف يتحقق
هذا مع الرصد ولا يتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين على الموضوع الواحد فامتناع انقطاع
وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد وذلك ان مدة الحركات لم تكن تنضبط وقد جعلوها ارادية لا دائمة
لتمتنع انقطاعها ولعلم ما هو من قدماء الحكماء القائلين بان الافلاك تسعة ما يكون من الصلابة والبسط واللين
ومن يرى دورانها ان سمعها يصل نغماتها فيهم منها المتكلمون بالحكمة والرياضة اصواتا مختلفة بعدها موسيقية
مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تنبعث عندها القوى الروحية وتتحرك النفوس البشرية
المبحث الثالث في الكلام فيما ذكر جمال ما علم اهل الهيئة من احوال الاجرام البسيطة العلوية
والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها الى بعض ذلك ما يستنبط من الارصاد
كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر التقابل واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه
مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المودي الى مزيد حسن بدائع حكم الصانع وباهر قدرته وعظمته
مما يحسب النسبة لما في كتب المتكلمين ولما تقدم من علم الهيئة قد يكون على طريق الكلام من علم اضرب من المنسوب
سمونه المجسطي فلا باس ان اقتصر على مجرد بيان الكلام على جهة الاجمال ان شاء الله الا ما وقع في المواقف
مع ما عن ذلك من تطويل هذا الفن من علم اسماء الكواكب بالمحلي وبتحديد ذلك متجاوزا على المقصود بجمع العلوم
الا انه لما قد عقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق
ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة
اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
يماس بعضها البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في الماء بنوا على ذلك
ان الافلاك الكلية ثمانية مثل الارض بتسع احداها تحرك بالحركة السماوية الكلية والسبعة الاخرى
السبعة السيارة لامتناع الخرق ذهب المتكلمون الى ان الحركات واحد من جسم واحد وان كانت الكواكب
يجوز ان يكون لكل من السموات فلك ولا يكون الا بالافلاك العميقة لكونهم كثيرين متحركين بعضها
بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات حصلا الا ارادة الله

وجوز

وجوز بعضهم كون الافلاك تامة متسقة الحركة الاولى التي يجمعها الا الى يكون خارجا وذكر ان يتصل بها فلكا واحدا يحركها
السبعة فان صاحب التحفة تجوز ان يكون بعضها ان يكون السموات ودوائر البروج على محدب فلك زحل وسطح ينتهي تحويه
السبعة بحركتها الحركة الاولى واحدى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى ولكن يشترط ان يعوق دوائر البروج متحركة بالحركة دونها
الكل ليتصل السموات بما من شرع الى البرج كما يعد الثوابت وانه الكواكب عليه وانه يتحرك الى حمل
ذلك فيحصل بعضهم ان الادلة يسكن ان الكواكب ساكنة في الافلاك كالحيتان في الماء لا يعولون بذلك
بين معدل النهار لتساوي الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة عظيمة الدائرة في دونه
من حركة الكل على نصفها وتقاطعها بالنصفين المتساويين عند حركة الكل والدوائر القطعات الموازية للمنطقة كل واحد منها
الكل بحركة واحدة فكان العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمال والاخر الجنوبي
وثم دوائر مرسومة من النجوم يلي الى ان الارض مدرجة بها يسقط من النجوم بلفظه بمعدل الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى
المشرق وحركة الكل بعض ان التاسع تحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحت فلك الثامنة كونها من المغرب
من حيث هي وصونها اشياء حمل المجموع في حركة واحدة والاخرى الحركة الوضعية تحرك الحامل تتحرك المحيط التي بلا دوام
الا انه الان المطلوب تحت المحيط كالمادح المركز في المثل على ما سبق ان ساير الرسم فان جرم على الكمية
او كنه تلك السموات سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة ويسمى السموات اما المطلوب حركتها
في العادة يحسب لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما التسعة ما تسعها من الارصاد على وجه واحد وما يرجع فيها من حقيقة
حركتها وحكموا انكون حركة السماء من على منطقة ومنطقة وفي منطقة التاسع ومنطقة ان حركة الكل او حركة المحو لدائرة الكائنة
على المحور والقطبات بأعمالها الا ان في اختلاف وبحكم كسر يدرك بالحس تحركه واحدة من مركزه من مجموعها ان لا يحدث لجهة وجاهل
من فضل الشريعة على التسعة ان اختلف والا لم يحس بالحركة اصلا الا من سالكها وايضا يعرف مالات العناصر ان
السموات لا تحفظ ابعادها على قطبي العالم لا يصغر بعد تغيرها واحتجوا في مقدار بطء الحركة فقال ابن بطليموس من قبله
نقطع في كل مائة سنة درجة وهم الدوري في ست وثلث الف سنة وعلى راي المتاخرين تقطع في كل ستة وستين سنة
هم الدور في مائة وسبعين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فهم الدور
في خمس وعشرين الف وماتي سنة وتوافقه رصد مراغه فيحكي ان ... وذكر الاختلاف في الالات اوصاف السماك لا كلي
على انها الا حال السموات واستدلالا من الكسوف على انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن
السموات ما لكون على ... حكموا ان فلكه تحت الكل وكذا الحكم في السواقي وان الشمس بما لا يكسفها غير القمر والاتذكار
كيفها باقي من الكواكب الاعلى وجعلها بعد معارضتها فالحكم يكونها فوق الزهرة وعطارد واستحسانا منهم حسن الترتيب
وجوامع النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وعند بالكد بعد الاستحسان لما سمع
اخرون بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس ولكم بكونها تحت الشمس الثلاثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ
ما فوق من افلاك الحظ وهو بعيد ما بين ... لخطي المار بمركز الكوكب والواصل الى فلك البروج الكائن احداهما
من مركز العالم والاخر من موضع الناظر فان وجد ان يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون
العلوية والسواقي فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف باله لهم يسمى ذات الشعبتين
في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس كانا لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين
ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب عدد الافلاك وان لا يسع كون الثامن اعلى الافلاك حتى تسعة الحركات وانهم انما
الكلام على ما يعلم اثبات التقدير المسمى عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من السوابت على فلك

ويكون بعضها تحت السائر دون بعضها والأفلاك الكلية الممثلات يعني ان الفلك الكلي [illegible]
السيار يسمى ممثلا لذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين
ومن جوف ممثل القمر بعد الاشارة الى تفصيل الأفلاك الكلية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية وقد [illegible]
ذلك بأن ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف [illegible] والحركات بعض الأفلاك الكلية ممثل القمر ويسمى [illegible]
لكونه المحرك للجوزهر [illegible] ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى [illegible]
منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير بالجوزهر يماس محدبه مقعر ممثل عطارد والمقعر محدب
المائل الملامس لمحدب كرة النار ومنها الأفلاك الخارجة المركز والخارج المركز فلك محيط بالأرض خارج مركزه [illegible]
ويكون تحت فلك موافق المركز يماس محدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي البعد الأبعد عن مركز الارض ويسمى [illegible]
ومقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب بعده عنه ويسمى الحضيض وما انفرز منهما [illegible]
بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظ الاوسط [illegible] الموافق المركز [illegible]
المركز مستدق لكن الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس [illegible] للخارج الغلظ ويسمى الجسمان متممين بالمتمم
ويكون لكل التدرج من الغلظ الى الرقة فيها على التضاد بمعنى ان غاية رقة احداهما [illegible] وغاية غلظ
الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز تحت خارج مركز آخر كما في عطارد
ومنها التداوير والتدوير كرة مركزها في ثخن الخارج المركز سطحها محدب الخارج [illegible] ويسمى الذروة ومقعر سطحه مقابل
لها ويسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها على نقطة ولم يبصر لها وللكواكب [illegible]
[illegible] الى الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز ويسمى [illegible] المائل [illegible] ممثلا
وان الحامل يسمى الخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير [illegible] مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا [illegible]
مركزه الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال التدوير عن الممثل ويكون معه التدوير ولعطارد خارجا مركز
وأوجان وحضيضان واربع متممات [illegible] يسم للخارج المركز الحامل للتدوير [illegible]
ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه [illegible] للقمر مائل في جوفه ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه القمر ولعطارد
ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه عطارد والكل من [illegible] السابعة ممثل في ثخنه
خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه الكوكب والله

الدائرة المائلة كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين [illegible] والعظمى [illegible] البروج واحد [illegible]
[illegible] الاقطاب [illegible] ومطلع معدل النهار ومطلع البروج على زوايا قائمة [illegible] على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى
الميل الكلي [illegible] فلك البروج اربعة اقسام متساوية وسموا على كل واحد [illegible] منها
[illegible] منها [illegible] الربع [illegible] الربع [illegible]
[illegible] الدوائر [illegible] الفلك الاعظم [illegible] الاثني عشر
[illegible] وجعلوا [illegible] درجة وكل درجة ستين [illegible]
[illegible] وجعلوا [illegible] المنطقتين [illegible]
[illegible] الشمالي [illegible] للعدل [illegible]
[illegible] منطقة البروج والدائرة [illegible] الاقطاب [illegible] الشمال [illegible]
جانب [illegible] الشمس [illegible] الشمال [illegible] الشمالي [illegible]
[illegible] والصيف [illegible]
[illegible] والخريف [illegible] والعقرب والقوس [illegible]
[illegible] الى الاعتدال الربيعي

اعني ان قطبها الحقيقي الذي هو الدب الاكبر ونقلب به اياما ما حوله من صور بروج من الكواكب وقعت عند القمر كذا
ثلاثة اقسام وحيث ينقلب عن محاذاتها حركة الفلك التاسع آثروا اعتبار الاسما بصور الاول في ضبط الحركات
وكلام من لسان يقطع منطقة البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة
المغرب الى المشرق ويكون خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا او نعني بالحركة اجمالا الحركة
الكبيرة التي بها ينتقل سمات الكواكب من برج الى برج من غير اعتبار الى حوبات من الافلاك وبها ضبط الحركات
خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر بالنهار في خمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر
يقطعها في اربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلاثين سنة والمشتري في اثني عشر
سنة والمريخ في سنتين الا شهر ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة تجمع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق
فيعرف من الزيجات
واما تفصيل الاسباب اعني بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية على التوالي
او خلافه فمن ذلك اي الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وعلى
اقطابها ويظهر في اوج الحامل وحضيضه وكذلك يسمى المركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل المركز
الحامل وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وجه حركة المدير وكون حركته على
التوالي ويحمل هذا المعدل اشهر [illegible] منهم الا ان في بعض حاشية [illegible] وعلم الا ان [illegible] النسبة وبهذه جعل
مركز التدوير واوج الحامل الميزان والحمل المقابلة واما في المعادلة وجعل المدير [illegible] المحرك مركز التدوير
اسم المحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد من الشمس الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل
وبالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبها كل يوم ثلاث دقائق واحدى عشر ثانية
وبها يتحرك جميع افلاك القمر فيسمى الراس والذنب والذي ينسب اليها ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة
القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبها كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقائق
ويتحرك بها الى التوالي الخارج المركز ويسمى حركة الاوج [illegible] بالنهار بافقه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل حركة الاوج واما
حركتها الى التوالي فمنها حركات سائر افلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويظهر في الاوجات والحضيضات ومن على في
حركة الفلك التاسع حتى ذهب بعضهم الى انها حركته واحدها الآخرون كونها حركات الممثلات فقد اريها حول ار
[illegible] عطارد والقمر واعم بكونها حركة التاسع لما حركت كان الممثل ليس بلازم ومنها حركات سائر افلاك
الحاملة للمراكز سوى [illegible] باسم المدير لعطارد ومنها كل يوم الشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان
بالمحمل على منطقة البروج دون قطبها او حاملي عطارد والمشترك ثمانية دقائق وعلى احدى عشر دقيقة
كما للشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة يجمع ذلك على غير معدل
النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في مراكز تداوير الكواكب السبعة والذي يسمى حركة مركز الكواكب ومنها
حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على
منطقة الحامل واما وهي كل يوم للتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة اوقطبها

والتدوير الذي في سنة وثلثين دقيقة وللتدوير عطارد ثلاث درجات وست دقائق وللتدوير القمر ثلاث عشرة
واربع دقائق واما التدوير النصف الاسفل من تدوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي
ومع القمر يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل واما بالمنع فيعلم الى منطقته
البروج الا بحسب المائل لما كان حركة تدوير المتحيرة على غير منطقة حاملها المائلة عن منطقة البروج كان الحامل
بحسب المائل عن منطقة البروج وتحت التدوير عن منطقة المائل وكل من المائل يسمى عرض الكواكب وحقيقته قوس
من الدائرة المارة بقطبي البروج وبالراس الخط الخارج بمركز الكواكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى
فيقع بين المنطقة وبين راس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول الذي هو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة
الاعتدال الربيعي وبين الكواكب لما كان عليه العرض هو بين النقطة التي يقع دائرة عرضه تلك البروج عليها
ان كان ذا عرض وبعكس ما على المائل والممثل الجوزهر يعني بالمائل ما يلي القمر ومن الافلاك
الحاملة المراكز المتحيرة لما مرفت من بيانات في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلذلك تعالج هذه الافلاك
الممثلة وسموا من الجوزهر بين النقطة التي يجاور بها الكواكب الى شمال منطقة البروج بالراس والتي يعاكسها بالذنب
سبيها الشكل [illegible] بين حيثي المنطقتين بكون التنين لا على بالكسر جعل الاخذ في الشمال راسا له
من حيث ظهور المتحيز الشمالي ومقابل الشمالي ذنبه وكيفية الكوكب فيه مظهر بمعنى ما اسموا ملكا
الموجه واختلف حركة السواكن بالملاحظة حول السبعة السيارة وآثار اختلافاتها فحكموا بان الشمس ممثلا وخارج
مركز والقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا وللعلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد
ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا او لكل من المذكورات حركة خاصة صارت سائر الافلاك الجزئية اربعة وعشرين
ولما كانت الحركات البسيطة وهي ذلك على انهم اعتقدوا ان الفلكيات انما مسطحة حركاتها بالعرض لما اوقف
او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف سببها محل ذكروا اشياء من ذلك اسموا اسبابا الاختلاف هذا
الاستلزام كاسباب الخارج المركز والتدوير لاختلاف بالسرعة والبطوء واسباب التدوير للرجوع والاستقامة
والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متساوية على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي
عن نفسه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة وتكون القطعة التي هي البعد منه بطيئة وفي القطعة
التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب من البعد عنها اصغر من القريب
والوصول اذا اخرج خط لمر بالمركزين وينتهي الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود لمر بمركز العالم
ويصل الى المحيط من جانبين انقسم المحيط بهذا الخط قسمين متساويين في خارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما
فيه النصف الاوجي من المحيط واصغرهما ما يحويه النصف الحضيضي منه والكواكب لا يقطع كل نصف
المقطع الا في زمان فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين
من الخارج المركز وهي الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة
كما ذكر ... تحرك [illegible] مخرج في احدى

فيه سماه والذي كانت فيه فضل الربع والنصف الكرة من فضل الكرة في ربع والشمال مع أن كلام المؤلف
زمان يقطع النصف من فلك البروج وإذا كان الكوكب من المدوير في النصف الذي يتوافق حركته حركة
حاملة على النصف المذكور في المحيط والنصف الآخر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بأكثر
مجموعهما وإذا كان في النصف المخالف حركته حركة حاملة على سائر المحيط وأعلى القمر فإن كانت حركته
أعظم من حركة حاملة يرى بطيئا لأنه إنما يقطع فلك البروج بفضل حركته على حركة المدوير وإن
حركته إلى حد التساوي بحركة الحامل وذلك إنما يكون في المحيط وفي القمر لما عرفت من مقدار حركتها [illegible]
ويكون [illegible] الكوكب وأما الآن الحامل بحركته إلى التوالي حركة ويرى المدوير إلى خلاف التوالي
جزء فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه لا يتحرك وإن زادت حركة المدوير على حركة الحامل يرى راجعا
إلى ما يحركه جزء والمدوير يرى [illegible] هذا   وأما ما [illegible] السامات [illegible] إن [illegible]
الأفلاك المحوية والحركات البسيطة على الوجود المخصوص بها علم ما شاهدوه [illegible] بالرصد
اللازمة على تعدد [illegible] بها [illegible] على وجه اللازمة وليس لهم [illegible] إلا إذا علم المساواة وليس
معلومة إذ لا ضرورة [illegible] على امتناع أن يكون [illegible] الأشياء حركات إنما
معتدة [illegible] حسب حكم العقل [illegible] بانتظام السماوات [illegible] عند إدراك الأصلات
من ملاحظة [illegible] وهم معترفون بذلك [illegible] من كسوف والكسوف [illegible]
[illegible] وأما [illegible] الحكم [illegible] كالمحور كالمحيط ومحور القمر وإن اختلاف الشمس بالرصد [illegible]
[illegible] على المدوير [illegible] الحركات وجهات المثلاث بأنفسها أو بالفلك الخارج
كما يجد [illegible] من حساب السهو [illegible] إضاءة القمر بالشمس وما [illegible] على ذلك من
والكسوف وذلك أن اختلاف تشكلات القمر بحسب [illegible] من الشمس يدل على أن جرمه مظلم [illegible]
صقيل يقبل من الشمس الضوء الكثافة وينعكس عنه لصقالته [illegible] جرم الكرة [illegible]
[illegible] لكونه جرما صغيرا من جرم الشمس [illegible] والمظلم [illegible] العظيم [illegible] النور
ويتصل [illegible] بصل إليه نور البصر [illegible] جرم القمر [illegible] الاتصال [illegible] الرؤية والدائرة [illegible]
[illegible] الاجتماع ولكونه بحيث الشمس النصف المظلم [illegible] البصر [illegible] وكذا [illegible]
[illegible] البصر [illegible] العظيم النصف والقمر [illegible] بدرا [illegible] ووضاع [illegible]
[illegible] والنهار [illegible] الربع [illegible] الشكل الهلالي إن كان [illegible] الشمس
هو النصف الذي يلي [illegible] الشكل الهلالي إن كان [illegible] الذي يلي [illegible] وأول ما يبدو للناظر
بعد الاجتماع يسمى الهلال [illegible] الشمس [illegible] درجة أو أكثر على
اختلاف أوضاع المساكن   وإذا كان القمر [illegible] الكسوف [illegible]
للشمس [illegible] بالنسبة إلى الأبصار [illegible] ذلك [illegible] القمر

منها أو [illegible] وذلك إذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر إلى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون إلا في [illegible]
[illegible] الرأس أو الذنب أو بقربهما بحيث لا يكون للقمر [illegible] بعدد يحوي نصف قطره وقطر الشمس [illegible] الشمس
[illegible] بنصفه المظلم [illegible] الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي أو بالبعض [illegible] ولكونه [illegible] الشمس
[illegible] بالنسبة إلى الأبصار [illegible] الكسوف بالنسبة إلى قوم دون قوم [illegible] في [illegible]
[illegible] وإن يكون [illegible] العرض [illegible] القمر [illegible]
نصف [illegible] جرم القمر [illegible] شعاع الشمس [illegible] الكسوف   وإذا كان [illegible]
[illegible] كسوف وذلك [illegible] الشمس [illegible] العقدتين أو بقربهما بحيث يكون [illegible]
نصف قطر [illegible] الأرض [illegible] بالأرض [illegible] نور الشمس [illegible] كلا أو بعضا
وذلك [illegible] الكسوف الكلي [illegible] فلك البروج [illegible] الكل [illegible]
[illegible] وجدوا [illegible] الأفلاك والحركات [illegible] والمحيط والشمس [illegible] اختلافات
[illegible] الأفلاك والحركات [illegible] المحاذات [illegible] السطلس
فمنهم من [illegible] ومنهم من [illegible] بالمخالفة [illegible] المحاذات
[illegible] الحركتين [illegible] ب ج على [illegible] ا د ه
[illegible] مركز [illegible] المحيط [illegible] مساوية [illegible]
[illegible] ا د ه [illegible] المحيط [illegible] آ د ه وبلزم
[illegible] مركز [illegible] مساوية [illegible] الخطوط
[illegible] منها نصف قطر [illegible] ا د ه [illegible] المعوص [illegible]
[illegible] مركز [illegible] الخطوط [illegible] وإذا [illegible]
[illegible] مركز المدوير [illegible] حاملة الخارج المركز [illegible]
[illegible] مركز [illegible] الخارج [illegible] حركة مركز المدوير [illegible]
[illegible] المساوية [illegible] مركز العالم [illegible] بالدرج والخصص [illegible]
[illegible] مركز العالم [illegible] مركز العالم ومركز الخارج [illegible] مركز العالم [illegible]
[illegible] مركز الخارج [illegible] مركز العالم ومركز الحامل [illegible]
[illegible] المحيط [illegible] مركز الحامل [illegible]
[illegible] القمر [illegible] السطلس [illegible]
[illegible] مركز المدوير [illegible] العقدة
[illegible] والعطارد [illegible] العقدة [illegible]
حركة مركز المدوير [illegible] الرأس إلى الذنب [illegible] الشمال [illegible]
[illegible] الشمال [illegible] وعطارد [illegible]
المحيط [illegible] السطلس [illegible] العلك [illegible]
[illegible] النهار [illegible] الفاصلين [illegible] العلك [illegible]

بالقسمة الى [illegible] فاما حيث عرض البلد اقل من جميع الميل [illegible] الى جهة الارض فالامر بخلاف ذلك [illegible] الكلي وما سواه [illegible]
سمت الراس وسمت القدم [illegible] مركز الارض وسمي [illegible] الكلي والظاهر منه الافق
[illegible] بعد ما بعضه نصف قطر الارض [illegible] السماوات [illegible] الشمس [illegible] للارض العباس
الى [illegible] الصغار المتوازية [illegible] لارتفاع [illegible]
فان كان [illegible] العالم [illegible] معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي
العالم على سمت الراس وان كان [illegible] قطب العالم كان الافق ماثلا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق
ومطلع الاعتدال [illegible] المشارق والاخرى نقطة المغرب [illegible] الاعتدال [illegible] المغارب [illegible]
الا كان [illegible] الاستواء [illegible] نصف النهار [illegible]
[illegible] سمت الراس والقدم وقطبي العالم [illegible] النهار [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] بقطبي العالم [illegible] سمت الراس والقدم [illegible]
معدل النهار [illegible] نقطتي المشرق والمغرب وهي منتصف [illegible] المدارات اليومية [illegible]
[illegible] ارتفاع الشمس والكواكب [illegible] الارض [illegible]
النهار [illegible] الارض
وهو [illegible] معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار [illegible]
[illegible] الدوائر الثلاث [illegible] للعالم [illegible] الارض [illegible] خط الاستواء [illegible]
الا معدل [illegible] النصف [illegible] الارض والشمال [illegible] خط الاستواء [illegible] نصف نهار [illegible]
[illegible] الارض [illegible] النصف [illegible]
[illegible] الربع الشمالي المعمور والربع المسكون [illegible] نصف النهار [illegible]
[illegible] الشرقي [illegible] الغربي منها وهو [illegible] نصف النهار [illegible] عرض البلد [illegible]
النهار [illegible] معدل النهار [illegible] البلد [illegible] سمت الراس [illegible] المعدل [illegible]
القطب [illegible] الاستواء [illegible] العالم [illegible] سمت الراس [illegible] القدم [illegible] المعدل [illegible]
[illegible] معدل النهار [illegible] عرض البلد [illegible] المعدل
[illegible] ارتفاع الشمس [illegible] نصف النهار [illegible] عرض البلد [illegible]
طول [illegible] معدل النهار [illegible] نصف نهار البلد [illegible] المغرب [illegible]
المغرب [illegible] الخالدات [illegible] بطلميوس [illegible]
[illegible] منها عشر درجات [illegible] والمعمور من العالم
[illegible] خط الاستواء [illegible] شمالا [illegible] جنوبا [illegible] الربع المسكون [illegible] عشر درجات [illegible] العرض [illegible] خط الاستواء [illegible]
[illegible] سبعة اقسام [illegible] العرض [illegible]
[illegible] المشرق الى المغرب [illegible] العرض [illegible] نصف ساعة [illegible] النهار
[illegible] الشمس [illegible] الاقاليم [illegible] المعمور [illegible] خط الاستواء
[illegible] الاقليم [illegible] ومبدأ الاقليم الاول حيث

العرض اثنتا عشرة درجات ونصف درجة والثاني حيث العرض [illegible] درجات ونصف درجة والثالث حيث العرض [illegible]
وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلاث وثلثون ونصف [illegible] حيث
العرض تسع وثلاثون [illegible] والسادس حيث العرض ثلاث واربعون وربع [illegible] والسابع حيث العرض
سبع واربعون وخمس واخر حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء واخر
السابع منتهى العمارة ثم خط الاستواء [illegible] خواص [illegible] التي لا عرض لها
[illegible] البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء [illegible] الفلك [illegible]
الان [illegible] المدارات اليومية [illegible] الافق [illegible] الدولاب [illegible]
والنهار [illegible] متساويين [illegible] المدارات اليومية [illegible] النهار [illegible]
[illegible] الشمس [illegible]
[illegible] النصف [illegible] المغرب الى المشرق [illegible] الحركة
الاولى [illegible] المشرق الى المغرب [illegible]
[illegible] الشمس [illegible]
[illegible] السنة [illegible] الراس [illegible] الشمس [illegible] المعدل [illegible]
[illegible] البعد [illegible] الراس [illegible]
[illegible] البعد [illegible] صيفان وشتاءان [illegible]
[illegible] صيف [illegible] شتاء [illegible]
[illegible] العالم [illegible] سمت الراس [illegible] معدل النهار [illegible] الافق [illegible]
[illegible] نصف النهار [illegible]
[illegible] الشمس [illegible] النصف من الفلك [illegible]
[illegible] النصف [illegible] السنة [illegible]
[illegible] حركة الشمس [illegible]
[illegible] المعدل [illegible] القطب [illegible]
[illegible] المدارات اليومية [illegible]
[illegible] عرض البلد [illegible] القطب [illegible]
[illegible] القطب [illegible] المعدل [illegible]
[illegible] العرض الشمالي [illegible] العرض [illegible] بالعكس [illegible] البروج الشمالية
[illegible] الميزان كان النهار [illegible] العرض الشمالي [illegible] النهار [illegible]
العرض [illegible] البروج [illegible] الميزان الى الحمل [illegible] بالعكس [illegible] النهار

في العرض الشمالي اقصر من نصف الدور ... وان كانت المدارات التي ... الافق ... المعدل
... الشمس ... اعظم في العرض ... الشمالي ... عند كون الشمس في البروج الشمالية ... كان
النهار ... في العرض الشمالي ... في البروج ... بالعكس وكلما كان
عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر ... المدارات التي ...
[illegible]
[illegible]
النهار ... [illegible]
[illegible] بالعكس
... السموات ...
وبديع صنعها واستحكام امرها ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عن اللون ... والبرودة والرطوبة واليبوسة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
... البسائط العنصرية ... [illegible]
اربعة النار والهواء والماء والارض ... [illegible]
[illegible] على ان الاجسام العنصرية ... حرارة وبرودة ورطوبة

... والبسائط ... [illegible] ... والبرودة ...
[illegible] ... عنصر ... والبرودة ...
... والرطوبة ... والبرودة والرطوبة ... واليبوسة ...
[illegible] العنصر ...
[illegible]
[illegible] النار ... الهواء ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ... العناصر ... الاربعة
[illegible] ... النار ... الهواء ... الماء ... الارض ...
[illegible] ... النار ... الارض ... الماء ... الهواء ... النار والهواء ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

نارية تنعقد طبقا او نحو ذلك يوجد من ان يستتبع صوت لو علم يحفظ الاجزاء المحيطة بالاحتباس السائل من الصعود والانعقاد
والتركيب من الاشتعال الذي ربما لا يكون الى الاسباب يكونها على التعفن والزوال ومما ذكرنا دفع لما يقال ان شان المحال ان يكون
المطلقات فكيف يكون جامعة لما وراء الارضية والمائية وليس لاجتماع تركيب النار شيء من غير سبب يقتضيه وما يقتضيه العناصر
علم لا يكون هو الا النوع من غير صورة الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الكل والبعض
بحركة الاجزاء الهوائية والغالب من الاجرام السماوية من غير صورة نارية وان يكون الكل محيطا بحيث ارادة القادر المختار
ان يجوز امتزاج الركن بالباقي وليس لم ما ذكرنا الى ان يكون مركبة محللة فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك
المبحث الثالث في ان صور العناصر متحركة فانه لتصور بالصورة النوعية وخصوصيات الصورة التي يحتمل سعدا
الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند ذلك الاسباب الاستعدادات يكون ان يزول صورة ويحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون والفساد وكذا
صورة اخرى هو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب بعضها الى بعض وقد علم ان النار فوق الكل ويليها الهواء ثم الماء
ثم الارض وكل من هذه الاربعة منقلب الى ما يجاوره فيصح ثلاث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني الهواء والماء
ثم الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيصح ازدواجان احدهما بين النار والماء والثاني الهواء والارض او
بواسطتين فيصح ازدواج واحد هو بين النار والارض ويسمى كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب
هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بواسطة اربعة والتي بواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلا من ضرب كل من
في العلامة العامة ويشهد بوقوع الكل التجربة والحس ولم يتبع الا سماعا الاولى انقلاب الهواء ماء فعند ضعف ان ركوب القطرات
على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح او الاجتذاب لا لانقلاب على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدوث حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت
سخونتها بالمجاورة للاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وردّ بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار
اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الا في مواضع الترشح انما يوجد على الاناء المملوء بالجمد دون المكشوف بل في الماء
لا يشعر به هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار والصيف للارض ان يحيط بها ويصعد ولو سلم فيصح
ان يصعد او يصعد بالنزول فلا يصعد فطرات على الاناء بعد النظر اليها وقد دل على انها ليست من مسافة ابعد لم يجز ان يكون في زمان
النار شديد لا حالة لما جاورها الى جوهرها فلم يتبع على جوانب الاناء
المبحث الثالث كانه
لم يحدثها وهو بالنار يعلم حرارة النارية ويسدها كانت لها كلمة واحدة ومن صحح الاستدلال
في الموضع القريب من المطبق للفلك بالحركة وبعلمه ثم قال المطبقة بسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح لا استدلال لم لا يكفي ان
حركة المحيط لا يوجب حركة المحاط عليها لاد المركز لكن عند سكون يتقصى الاسباب خارجة وهذا اسند لو كانا سالبة
لا يكون موجبة وعدم يقدر ان يقل على ما في حركة الفلك لكن النار تتحرك بحركة الفلك والا لم يتحرك الهواء بها النار
النار حين انتقض من الفلك كما كان للطبيعة وهو ملازم لجرم المحيط به وقد كان كل جزء يعرض
مقابلة الاجزاء وكثرة النار الملاصقة لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك الى ما سار
للاجزاء فلا يكون البعض منها اولى بالتفصيل من البعض والاما الهواء المجاور فيصح الاستدلال على الرأي بلا مانع الملاصقة
مقعر النار لا متصل لا تبعد ولا حد المسافة والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية التي تلي النار

في الطبقة المجاورة من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية ويليها الطبقة التي يجاور بها الدخان ولم يبلغ اليها
الشمس ولذلك كان الدخان الى الطبقة لاجزاء النارية ويتصعد من الساكن من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد صعودا
ويليها الطبقة الزمهريرية الباردة الى الطبقة لا يخف الصاعد اليها واقطاع انوارها العكاس تحت شعاع الكواكب الانوار
الكوكب ويليها الطبقة المجاورة للارض المسماة بانعكاس الانوار من سطوح الشعاع وانما الما بعليها واهل الى خط المحيط
بالارض ولم يتوعل على جوانبها بسعة دائرة الاشعة وفي الطبقة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والهوية
والكدورة لاختلاف في الطبقة الاجزاء الارضية وكثرة وانما الارض فلها طبقات احدها الطينية التي تنكشف
بعضها عن الماء ويجف بحر الشمس والكواكب ويبقى بعضها تحت الماء والثانية الطبقة المركبة من الماء والتراب والثالثة الطينية
الغريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم احاطته على الكرة ومنها طائفة
من الطبقات وجعل الهواء ثلاثا بالعليا والمخلوط من النارية والهوائية ويليها الزمهريرية وقريبا بالهواء الصرف ويليها الطبقة المجاورة
المتكونة من الهوائية والمائية والادخنة تكشف عن طبقة الماء الى الاعلى بل يجاوره الارض والماء الا انكم الزمهريرا والزمهرير
لا يكون هواء صرفا
وهي التي للارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة
لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه انه ليس لنضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة
اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض هو مقدار ربع سبع فرسخان وملف على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرة بحسب الحس فيصح فيها ان ما ذكرنا الا انها لا تعطي الشك والضعف لان معناها ان
يخرج جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب
والذي يقتضيه هواء مدامة
انا الماء المحيط بالارض لا بالارض بعضه مكشوف والباقي منه معمور ومغمور بمعنى ان من شان الطبيعي ان يكون فوق الارض ويحيط الهواء
السبب في انكشاف الربع المسكون منها هو انجذاب الماء الى جهة الجنوب لكونها اقرب من الشمس مرتها وبعدها
عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في الغور اشد ثم قيل ان بها في
البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى وقع اقوى من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف الاخفاء
فان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا يعمل الشتاء من الشمال الى الجنوب وبالعكس
بسبب انتقال الاوج من جهة الى اخرى ويكون العمران والخراب حيث الاوج الشمس لا الى جهة الصيف قربت الشمس
من سمت الرأس في موضع من الارض فصل البلاد الى حد التكاثف ولا احراق ولا العمران في نصف الشتاء فصل البرد الى حد
البلادة والعيب وقيل السبب في ذلك الوهاد والاغوار في ناحية الشمال بما فيها من الاسباب التي ادت الى تحدر الماء اليها
بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس انكشاف القدر المذكور بسبب معلوم يعمر العنايات الالهية
فان الله اراد ان يكون ذلك مقر الانسان وسائر الحيوانات وحاجة الى ما يحتاج اليه من المعادن
والنبات فجعله خلوا من زمن المهندس حيث حصلوا الصنائع عاليا بالحركات فاعلا لا اختيار لا موجبا بالذات
لكنهم يعبرون العبارة بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو الاوجب العلم بالحرز من حيث هو موجب لا الفعل بالقصد
والاختيار
والبعض في تحريره النكل فعند النفوق يحصل ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في
الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة بعد محيطها وانها لا تتحرك الى من المركز الى الاعلى واستدلوا على ذلك
بحسب النظر العلمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة يعتد الا انه وجب النظر الطبيعي بما عند القسمة على ما ذكر في علم
السماء والعالم فقالوا ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة
الاكثف وان الارض بعضه مطلوب ويكون تحت الكل وهو مائل مركز متحدد الجهات وادراك شيء من الطبيعي

لم يتحرك شيء ولا بد وان في الارض صعدا ومثل مستقيم على ما هو عليه احوالنا فلا يكون فيها صعدا مستقيما لصعادة المطر
فلا يتحرك على المركز ... البعض من ان ما نحن فيه من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستندا الى حركة الارض على
مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والفلك ساكن ثابتا لا يتحرك ... في الوجود لان ... الطير
... الماء ... الاسفل على الكرة ولا في الوسط ويتحرك على ... مستندا الا بالطبع كالفلك ... الادلة المتعلقة
... موضوعها ما عليها من الاشكالات ومثل مستندا الاهم على كرية الارض بانه لو لم يكن كرية لما ...
لا ساوى ... من ساحل البحر ... كله دفعة للناظر في البحر ... لانه ... راس ... الجبل او
لانه ... قليلا قليلا ... ولكن ما ... على مواضع مختلفة ... على ... الى اسفل ومثل مستندا الاهم على كون
الارض في الوسط بانه لو لم يكن كذلك ... الكواكب في بعض ... اصغر ... السماء ... البعض ...
... منها ... الواقع بخلافه ومثل مستندا الاهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي ... المشرق والمغرب
على استقامة لكان طلوع الكواكب على ساكنيها وكذا غروبها ... في وقت واحد ... لكان الطلوع على المغربي قبله
... مساكن ... العرض وكذا الغروب فيها ... الطلوع والغروب ... قبلها المغربي
... الحوادث ... الفلكية ... الكسوفات القمرية ... فان ... اول ... اخر
... بالنسبة الى اول ... لو كانت ... بعد ... المشرق بعد ... ساعات ان كان
... بينهما خمسة عشر درجة ... المعمورة ... العرض ... على هذا ... لو كان ...
العرض ... الجنوب والشمال ... ارتفاع ... القطب ... الى ... بالنسبة الى السائر ...
او ... ارتفاع القطب الظاهر ... بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر
الى جهة القطب الخفي مع الوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي ... الجنوبي للواغل في الشمال
وبالعكس للواغل في الجنوب ... بعض ... الامتدادين ... امتدادات ...
... الشمس ... ما ... دون ... الارتفاع ... العدد المكشوف
... ان ... على ... المذكور ... على ...
... الا ... في ... الا ... وجود ... الا اذا
... لو ... الامتداد ... والوسط ... دون ... ولا ... الا بالرجوع
الى ان ذلك ... من استصحاب العلم بالشمس

القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط

يعني بها ما عدا الفلكية والعنصرية شرع في قسم مباحث الكتاب ... الممتزجات ... الامتزاج وقدم ذكر الكائنة الشبيهة
بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبها ومن جهة جواز انقلابها الى عنصرين او ثلاثة وجعل ... انواع لان حدوثه
اما فوق الارض ... الهواء او ... على وجه الارض ... في الارض ... النوع ... ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون
من الدخان وكلاهما بالحرارة ... البخار ... هوائية ... من اللطيف ... الارض ... الطيبة
احزاء ... عن هوائية وهي الدخان فالبخار ... فقد يلطف ... الكثرة احزاء ... فينعصر
هواء وقد ... الطبقة الزمهريرية ... ولكثرة ... فيجتمع ... وان لم يكن البرد ... او ان ... برد
... السحاب ... بسبب ... ان ... اصغر ... ان
كان ... سحاب ... بالحركة ... الاكثر ... في العالب ... البرد

في هواء ... الغيوم ... الكثيفة ... المتكاثفة الجمود في الشتوي وقد لا ... المتصاعد لطيفة
الزمهريرية فان ... ضبابا وان ... يصير ... الليل فان ... صقيعا ... الا ... من
الصبيح الى الطل ... الى الطوى وقد يكون بالسحاب ... البحار ... البرد ... ان ...
يتصعد الى الزمهريرية ... هبوب الرياح ... من المتصاعد والعاطف ...
... فوق جبال ... الرياح ... المعمم ... حركة ... البحار المتصاعد
دخان ... الى الهواء البارد ... البحار ... الدخان ... الدخان
... الصعود ... النزول ... السحاب ... من
... صوت ... الرعد ... البرق ... الصاعقة ... الدخان العليظ
بالوصول الى ... النار ... دخان ... الدخان ...
كانه كوكب ... الشهاب وقد يكون الدخان العليظ ... الاحتراق ...
... الى ... النار ... ان العلك
... من ... علامات ... الدخان ... الدخان
... الى الارض ... من السماء الى الارض ... الحريق
... الرياح ... المتصاعد ... بالبرد
... الطبقة الزمهريرية ... الهواء ... الريح البارد ...
... الى ... البارد ... الريح ... الفلك ... الريح ...
... المواضع ... الفلك ... الهواء ... حركته ... ان يتعلق
الدخان ... الاجزاء الارضية ... البحار ... صعد
... الهواء ... في ... الى ... الهواء ... الريح
... الزوبعة ... الريح ... الصاعد ... الصاعد
... من ... البارد ... النزول ... في
... الاجزاء الارضية ... من ... الى تحت ... الى
فوق ... الاجزاء الارضية ... الرياح الغالب
للابخرة المختلفة ... البحار ... ما ... المعدن ... المخصوص ... العالم
في ذلك ... وجوب الرجوع الى العادة ... الاسباب العادية
... الهالة ... قوس قزح ... الهالة
اجزاء رشية ... الشمس ... القمر

فمن يرى ذلك القوم بعض الصور ان الشمس اذا سامتت على السحاب بعيد شيء وشيء في كل واحد من تلك الاجزاء شبه
شبه بانعكاس ضوء البصر منها الى الشمس الى الضوء اذا وقع على صقيل ينعكس الى الجسم الذي في ضوء من ذلك
الصقيل كموضع الحس من زوال جهة مخالفة لجهة المقابل من ضوء القمر والامر يشكله لان المرآة اذا كانت
صغيرا لا يؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر
دائرة متصلة لكون الصقيل على صفاتها تلك الاجزاء وشكل الشمس اصلا واما الامر في السحاب الذي يقابل القمر فيكون
شعاع القمر فان الرسوم اللطيف لا يرى في الضوء لاجزاء الهواء المعروفة في الصيف ... يحدث الهالة
عند عدم الريح ... السحاب ... على الشيء من جهة على ... بالجسم تلك ... وتبطلا
السحاب على المطر لتكون الاجزاء المائية وقد ينقطع الهالة بان توجد ... بان القمر ... احديها
تحت الاخرى ولا مجال تكون الهالة ... ذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس
وتسمى بالطفاوة ... الان الشمس ... السحاب الرقيقة واما قوس قزح ... اذا كان
في خلاف جهة الشمس اجزاء ... سحابة صافية وكان وراءها جسم ... او سحاب مظلم حتى يكون كالبلور
البلور الذي وراءه ... ملون ... الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق ... واحدها تلك الاجزاء
المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء ... الى الشمس ... واحد منها لكونه صغيرا ضوء
الشمس دون شكلها وكان ... على شكل قوس لان الشمس ... لكان العدد الذي
تقع من تلك الدائرة فوق الارض ... ولو ... لكان تماما تحت الارض وكلما كان
ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث ... الشمس في وسط السماء واما اختلاف
الوانها ... الناحية العليا ... الى الشمس ... انعكاس الضوء ... حتى
... والسفلى ... حمرة ... سواد ... ولد منها ... الى
من ... الحمرة ... وبان ذلك ... الحمرة ... من غير انحصار
الالوان بعضها عن بعض ... الصفرة والاسود ... احمر الاحمر ...
... الاطلاع على سبب اختلاف تلك الالوان
وقد ... ذكروا ان ... على ... الالوان ... سبب
في ... خلاف جهة ... الوان ... الاثر ... كبيرا
... الالوان ... الوان الشمس ... ولذا يرى ليلا
لكون ... السحاب والقمر على ... الافق
النوع الثاني ما يحدث على الارض
مثل الاحجار والجبال ... الارض ... في الشمس ... العقاد ...
وذلك ... السحاب ... الى الارض ... على ذلك الا
بالعود الا المعادن ... لكون العظيم ... واما على مرور

الا انه يكون بحر العظيم واد البيع بان يحدث الزلزلة العظيمة بالعرض من الارض ... من الطلال ويحصل من ذلك ما يراه
يحدث من بحر ... يكون الفضل ... يختلف الاجزاء في ... والرفاق ... الارض بالحبا
والرياح ... العفو ... الرياح ... من ... ذكر من الاسباب ... وقد
... في ... والجبال ... كانا ... الماء ... حدوث ماء ... بعد
... على ... من خلاف ... وقد ...
... الاجزاء ... الثابتة ... الماء ... كانت ... التي ... في ...
... بعد الانكشاف ... منها ... كالسيول والرياح
ومن ... الجبال ... المعادن والسحب والعيون فان الماء ... الارض ... فلا يحتمل
وقد يعقد منه
النوع الثالث ما يحدث في الارض وقد يعرض ... من الارض ... ما يحرك ... يحركها
... وتسمى الزلزلة ... اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح ... وكان وجه الارض متكاثفا
عديم المسام ... وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحركت ذاته وحرك الارض ... العوي
وقد ... واصوات ... والصواعق وقد ... على ... الزلزلة
في الارض ... خروج ... الصيف ... الارض والبلاد التي ... الزلزلة
اذا ... بالكلية حتى ... الكسوف ...
الكائنة عن الشعاع ... والحصول ... الرياح ... الارض ... ولا ... البرد
الذي ... بالتدريج ... وربما ... التجار ... الى اسباب العيون والابار
والقنوات وذلك لان ... تحت الارض ... فان كان لها مدد
حدث منها العيون الجارية ... الوادي ... على ... الى مواضعها
... والبرد ... ماء ... وهكذا الى ان ... الى
وان لم يكن ... حدث العيون الراكدة وان لم ... تحت ... الارض ... وجهها
على ... ابدا ... حدث منها القنوات الجارية ... الابار ...
وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار ... والثلوج ...
ثم انهم ... ان ... ذكر في الاثار العلوية التي فوق الارض والسفلية التي على وجهها ... الى
الى الفلاسفة ... الفاعلين ... وذكر الفلاسفة ...
... حتى ... والعماد ... وفي
البرد ... الانفاس ... الصور والالوان وانعكاس الضوء على
الاشياء المختلفة ... تلك الاثار ...
... بعد ... الاختلاف ... البعض
البعض ... الاسباب ... بالنوع ... وان
يكون ... البعض ... ما ذكر من الاسباب ... السعة
... الرياح ... الاشجار العظام ويختلف

الركن الثاني ان من الصواعق ما يقع على الجبال فيدكها وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما يسقط منه يكون قطعا
محرقة وربما تقع قطعة من الاجسام الكثيفة الثقيلة حتى يرى انها قطعة من الحديد او النحاس الا انها تكون عديمة الذوب
وربما تصير اليبس الاحمر المرتفع الا من الكواكب دوار سيارات ما سمي بها مشهور ويكون لها حركات طولية وعرضية
الى ان بعد ذلك تشهد صور الغريبة التي لا تكون ... بل لا بد من ما بين من القوى العلوية الروحانية
وقد سوانح ... الكواكب وسواحل ... وبلغار وحواص السيارات في الاحجار حتى سمان السحب وذكر الرياح والامطار
وغير ذلك ما يكون السفلي فانه ليس هناك من السيارات والكواكب ... العلوي والعذار ويسمى بعض اجزاء من العاد
انهم اذا سافروا في الصيف صحبوا احداث التي يعوم بما استحال بعض ... الاحجار منها لا منقرضا في السماء
الى الثالث سحاب ويقع على ... ولهم رياضة عظيمة وترك الشهوات ونسبة حالهم مخصوصة مشهور بالسموات المطر
وسحاب سحابة فقد ... ولكن ... فيها ... يدفع عنهم السعوض ليس منهم ادا ساروا ويعوا ادا وقعوا الى
ادار حصوا وربما استعملهم في ... سحابة ... الى خلاف جهة ... الرياح والكاشفة عندهم من ...
الكائنات المحسوسات واما حدوث السحاب الذي ينسخ العدم ... على ... الغوص عند اصحابه مشهور ويعتبر
ان المنصوص ... حتى اسعاد ... الا ... الى القادر المختار ... ويحرق ... الى ...
لم يحصل ايده سوانحا الى من نحو ... العسيم الرابع مشروع في رابع الاقسام التي نبه عليها الكلام
في تفصيل ... الاقسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج ... معلوم لبيان حقيقة المزاج واقسامه وتكلم في مباحث
للاشارة ... باب ان ... اقسام ... المجموع ... المعدن والنبات والحيوان وقد سبق الكلام ... ذكر من
على ما يكون الفلسفة وانما ... في تفسير المزاج طريق التنويع على ... بان ... كيفية متوسطة متشابهة حادثة
من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء ... المكثفة ... تكسر ... الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة
انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وتفاعلها ... ذلك المحوران يحسن ... اللفظ وضوح المعنى
فان قيل ... ذكر المتوسطة ... عوارض المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى المتوسطة
ان لا يكون اقرب الى ... الكيفيات المتضادة ... ان يسمى بالعناصر ... الحار والبارد ... بالعناصر
الى ... كالحرارة والبرودة ... الساذج ... من معنا ... كيفيات ... حدوث ... ولو ... الها
الملموسة ... التي ... ان ... العناصر خارج عن الكائنات ... قال المزاج كيفية تحدث
عن تفاعل كيفيات ... في عناصر متصغرة الاجزاء ... لكسر كل واحد منها ... اذا تفاعلت
بعضها في بعض حدث ... متشابهة ... المزاج ... النوع ... الى ... السوق وهي
... انما ... العناصر ... الاجزاء ... المزاج ...
ما ... الكيفية ... المحدود ... حصل ... يحدث كان الواقع
في ... الفاعل ... كيفية ... النوع بعد تمام ...
والمشد ... النوع ... الكيفيات ... العناصر ...
الصور ... الكيفيات ... الصور النوعية ... الفلسفة ...
عوارض المزاج ... المزاج ... النوعية ...
المتوسطة ... الكلام ...

المزاج ... اجزاء العناصر ... انما ... اذا ... بدون الملاقاة ... الشمس ... حدث ...
تلك الافعال ... المزاج ... الملامسة ... السطوح ... الاجزاء ...
فلما كان ... الاجزاء ... المزاج ... الملامسة ... الكثيرة ...
الطبع ... الحرارة ... في العراق ... وسائط ... الفعل
الانفعال ... الكيفيات ... المتوسطة ...
بان ... الهواء ... الملامسة ... الجواب انه يجوز ان يكون الفاعل
هو البعيد دون القريب ... بدون الملامسة كما في تسخين الشمس للارض وحدوث ...
في حدوث المزاج من العناصر الاربعة ... الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة
السابقة ... والتراب ... الاجزاء ...
الهواء ... الحار ... الكون والفساد ... الانفعال ...
وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر ...
... وحدوث الكيفية المتوسطة ... العناصر ... الكيفيات ...
... الصور النوعية ... العلامة ...
هو الصور ... الكيفية ... بالذات ... النار ...
ان ... العنصر ... الكيفية ...
... الفاعل ... الصور ...
... الكيفية لان الفاعل ... الكيفية ...
... الكسر ...
... الفاعل ... المفعول ...
... الكسر ...
... الكيفية ... الكسر والانكسار ... التضاد
... الكيفيات ... الهواء البارد ... الاصول ... الهواء ...
... الكيفية ...
... الكيفية ...
اجتماع الكيفية ... الكسر ... الصورة ...
... العناصر ...
...
... الكيفية ... اجتماع الكيفية ...
الكسر ... الصورة ... الانفعال ... احدهما

ان العنوان قد يطلق الصورة ويكون الكيفية ان الصورة والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا
المفارق ويكون اللزوم عند العلامة بتمام الفاعل والقابل ويكون الفاعل عند غيرهم يكون الفاعل مختارا
ثم يستدل حدوث الحالة والمعلول بانهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر
نفس الكيفية المضادة لا سورتها [illegible] بان تسخن الماء [illegible] ثم يكون ان ينكسر بالماء البارد وان لم يكن في
الماء [illegible] الفاتر [illegible] حار [illegible] حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة
لسورة الكيفية المضادة ولا يكون بعد امر اجتماع الحالة والمعلولية شي الا انه قول في [illegible]
الكيفيات [illegible] الصورة [illegible] حدوث الكيفية المتوسطة [illegible]
من غير ان يكون [illegible] صورة [illegible] سورة الكيفية المضادة [illegible] الماء البارد [illegible]
الصورة المائية لا [illegible] السورة فان [illegible] والكسار [illegible] وجود صورة
كاسرة [illegible] بواسطة اجتماع [illegible] زوال كيفيتها وحدوث كيفية متوسطة من المبدا المفارق
[illegible] المزاج [illegible] الكيفية [illegible] الا ابطال كيفية وحدوث
اخرى [illegible] المزاج [illegible] الفاعل وان [illegible] الكاسر سورة
برودة الماء هو الصورة النارية التي [illegible] حرارة [illegible] ليس يلازم ان يكون
الكاسر للكيفية صورة [illegible] المزاج بان انكسار الكيفيات انما يكون
عناصر الممتزج [illegible] ان [illegible] الكاسر سورة برودة الماء [illegible] الصورة المائية
[illegible] ان [illegible] صورة كل عنصر [illegible] بالذات [illegible] بواسطة الكيفية
[illegible] كالحرارة والبرودة والانفعالية كالرطوبة واليبوسة
[illegible] عنصر [illegible] صورة [illegible] الكيفية [illegible] الانفعالية [illegible]
[illegible] الفاعل [illegible] الصورة [illegible] الكيفية [illegible] الانفعالية [illegible]
[illegible] الانفعالية [illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] ان كان [illegible]
[illegible] عند الامتزاج هو الكيفيات [illegible] النار [illegible] الماء [illegible]
[illegible] الكيفية المتوسطة [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] كالحرارة والبرودة لا [illegible] الصور [illegible] الكيفية [illegible]
كالرطوبة واليبوسة [illegible] بان صورة الماء [illegible] الماء [illegible]
ان [illegible] الكيفية [illegible] الى [illegible] الاجزاء [illegible] بها [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الجسم [illegible] البسيط [illegible]
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي [illegible]
في اجزاء الممتزج وكان [illegible] امتزاج الكيفيات العنصرية [illegible]
[illegible] كان [illegible] الممتزج [illegible] صورة [illegible]

او مادة او صورة او نفس [illegible] كان [illegible] العناصر [illegible] الامتزاج [illegible]
[illegible] الكيفية المتوسطة المتشابهة [illegible] الاختلاط [illegible] الامتزاج [illegible]
[illegible] ان [illegible] بالقياس الى [illegible]
[illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] الامام [illegible] المزاج [illegible]
[illegible] من اللفظ [illegible] كلام القوم
[illegible] ان الكون والفساد [illegible] الصورة [illegible] العناصر [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] كيفية [illegible] الصورة [illegible] المزاج [illegible]
[illegible] كيفية متوسطة متشابهة [illegible] كيفية [illegible] العنصرية [illegible]
[illegible] الممتزج [illegible] الكيفية المتوسطة [illegible] والرطوبة [illegible]
[illegible] الكون والفساد [illegible]
[illegible] الكون والفساد [illegible]
[illegible] صورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
ان [illegible] الكيفية [illegible] الكيفية التي [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] كيفية متوسطة متشابهة [illegible] اجزاء الممتزج [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الاجزاء العنصرية [illegible] الكيفية المتوسطة [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الكيفية [illegible] الاجزاء البسيطة [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] العنصرية [illegible] الممتزج [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الاجزاء الممتزجة [illegible] صورة [illegible] العناصر [illegible] الممتزج [illegible]
[illegible] كيفية متوسطة متشابهة [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] العناصر [illegible] صورها او كيفياتها
[illegible] المزاج كيفية [illegible] العناصر [illegible] الكيفيات [illegible]
الاجزاء البسيطة العنصرية [illegible] صورها [illegible] كيفياتها [illegible] الكيفية المتوسطة [illegible]
ان الجمهور [illegible] العناصر [illegible] والصورة [illegible] المزاج [illegible] اجزاء الممتزج
[illegible] الصورة [illegible] الصورة [illegible] عنصر واحد [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاجزاء [illegible] البسيطة [illegible]
[illegible] الامتزاج [illegible] العناصر [illegible] صورها [illegible] كيفياتها [illegible] الكيفية المتوسطة
[illegible] عدم [illegible] على [illegible] كيفياتها [illegible] معلوم [illegible]

[illegible] امتزاج العناصر وتفاعلها [illegible] ان يخلع صورها [illegible] صورة [illegible] وتلبس صورة
صورة [illegible] واحدة [illegible] منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة
البسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوع [illegible] الانواع الموجودة [illegible]
ان تفاسد الصور سواء كان [illegible] الانكسار [illegible] اما ان يكون [illegible] على التساوي [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الكيفية كالصورة [illegible] الكيفيات [illegible] الصور
اعني الكيفيات [illegible] بالسخونة والسواد واللازم [illegible]
النوع والانس
ثم المزاج [illegible] المزاج وكيفية [illegible] اقسام [illegible] الاعتدال الحقيقي
او النوعي [illegible] ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات [illegible] اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة [illegible] كونها معادل [illegible] صناعة الطب [illegible]
[illegible] المزاج ان كان على حد التساوي [illegible] مقادير [illegible] وضعفا [illegible] معتدل حقيقي
[illegible] معتدل [illegible] التساوي في مقادير [illegible] التساوي في مقادير العناصر [illegible] ان يكون عنصر [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] صاحب القانون التساوي [illegible] حتى قال [illegible] الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة
متساوية [illegible] ان تساوي مقادير الكيفيات المتضادة متساوية [illegible] ان يساوي مقادير
الكيفيات [illegible] مقادير العناصر بان يساوي [illegible] العدل [illegible]
ان يساوي الكيفيات [illegible] وضعفا [illegible] المعتدل التساوي [illegible]
[illegible] الاجماع ربما يحصل الفعل [illegible] وتساوي [illegible] يكون [illegible] مقادير اجرام العناصر [illegible]
[illegible] اجرام العناصر [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] المعتدل [illegible] التساوي [illegible] العناصر [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible]
[illegible] مقادير الكيفيات [illegible] الشدة والضعف [illegible] الاعتدال
[illegible] مقادير اجرام العناصر [illegible] الكيفيات العناصر [illegible] الشدة والضعف [illegible]
[illegible] العناصر [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible] المعتدل [illegible] الاعتدال
[illegible] الاعتدال [illegible] الحقيقي
[illegible] الاجماع [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الحرارة والبرودة [illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible]
[illegible] بالحرارة والبرودة [illegible] ذلك [illegible]

الردي على الحرارة [illegible] المزاج الى الحار
[illegible] المعتدل [illegible] اجرام العناصر [illegible]
[illegible] البارد [illegible] الرطب واليابس [illegible] المعتدل [illegible] الحقيقي
[illegible] المعتدل [illegible] الاعتدال [illegible]
[illegible] المزاج الذي [illegible] الممتزج مكيفات العناصر [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] الاول [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] النوع الى سائر الانواع والصنف الى سائر [illegible]
[illegible] الصنف [illegible] الاعضاء [illegible] النوع [illegible]
[illegible] الاحوال [illegible] مزاج [illegible]
انسان [illegible] نوع [illegible] الافعال [illegible] النوع وله مراتب [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] جميع افراد الانسان [illegible] مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] بل [illegible] على عشرين لم يكن المعتدل [illegible]
[illegible] الحالة [illegible] واسطة بين [illegible] اعني الافراط والتفريط [illegible]
[illegible] مزاج اعدل شخص من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible] في سن يبلغ فيه النشو غايته وهو [illegible] لم يكن الاعتدال الحقيقي [illegible]
[illegible] الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان [illegible]
[illegible] الضعف والنصف مثلا [illegible] في الكيفيات [illegible]
الخروج بالكيفيات [illegible] الشخص بالنسبة الى الداخل [illegible] مزاج [illegible]
ومزاج رباعه ابرد [illegible] بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم [illegible] ما دامت النسبة محفوظة وان كان
المقادير مختلفة وانصلحوا في [illegible] ثم اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلابد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة والبعد
عن التضاد والكثرة ولانه احوج [illegible] الانواع الى الافعال المتفننة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك
وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة [illegible] ثم اختلفوا في اعدل الاصناف [illegible] الى اوضاع العلويات [illegible]
ابن سينا سكان خط الاستواء [illegible] لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه
ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس [illegible] من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار [illegible]
عند الاعتدالين [illegible] عند الانقلابين [illegible] البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا [illegible] التفاوت بين صيفهم
وشتائهم [illegible] كل منهما قصيرة [illegible] في كون الفصول هناك ثمانية فان الشمس لا تسامتهم [illegible]
بل على قرب من المسامتة فهم دائما مستعدون من حالة متوسطة [illegible] في الربيع دائما [illegible]
فان هذا الراي [illegible] ان الشمس [illegible] رؤوسهم في السنة [illegible] لا تبعد عن [illegible] باكثر من ثلاثة
وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما [illegible] يكون حرارتهم مفرطة لان قرب [illegible]
في زمان يسير كما في الصيف عندنا

مع تقدم [illegible] الصحيح للهواء على سعداء التي تحت خط الاستواء ... بان صاحبهم ... الماء ... سكانه ... بجملة الهواء
من المسامته والقرب منها في البلاد ... قريب منها ... انما الشمس ... وتكون النهار الطول ... الطول الافاق
[illegible] ... تضعف ... كثيرا ... البلاد ... اللسعه ... بخطه ... ان زمان ...
الشمس ... ان شتا ... خط الاستواء لكون الشمس على ... السعود ... وصيف ...
ضعف ... بكونها على ... ان بعدها ... بعض التحقيق ... السوا ... فتكون ... شتاء
كجر ضعف ... من ... النحو ... والاسل ... البلاد ... سوف ... كان ... شتائهم ...
وحر ... شتا ... البعض ... الى ... طول النهار على الليل ... الصيف ...
نهار ... نحو ... ساعات ... كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار ... على السواء ...
الحر والبرد ... الاستواء ... ما ... منهم ... الشمس ... مسامته الشمس
ويشتد ... الهواء ... بعد المسامته ... عند كون الشمس ... الاعتدال ... بخلاف البلاد المعروضه فان الحر
على ... بعضهم ... البرد ... على البدن ... على الصيف ... الهواء
وكذا ... البلاد ... الجواب ... ان ... سكان خط الاستواء اعدل
الاصناف ... الى الاعتدال ... بالنظر الى الاوضاع العلويات ... بعض ... الا ... تعلمهم ... بعيد
... من حر ... الى ... الاعتدال ... الذي هو ... التكافؤ ... الحر والبرد
البالغ ... البرد ... كذلك ... من الاولين ... المعاصرين ... ان اعدل الاصناف سكان
الاقليم الرابع ... كما هو مذكور في ... عن ... وفيه ... ان ...
والتناسل ... وغيره ... الا ... الاعتدال العرضي الذي هو ... الى السواد
الحقيقي الذي ... وصرح ... المعتبر العرضي كما كان ...
الجيد ... الى ... الاستدلال ... من الاعتدال الحقيقي ...
هو المطلوب ... الاستواء ... الرابع ... الى الاسباب الارضية
دون الاوضاع العلوية ...
فرسخ بقعه خاليه ... الارضية ولا ... الى الاقليم الرابع ... سواد ...
اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع ... في ... العلوم فانه يحصل
ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط ... في ...
ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامته وبعدها بخلاف ... الشمس ...
واهل ... الوسط دائما في المسامته او القرب منها ... الحر والبرد ...
وليس كذلك
واما المباحث ... عن ... الرابع من الاقسام الاربعه
المركب ... الكلام ... الكتاب ... المنقسم ... اقسام
ان ... النفس ... الحيوان او بدونه ... النبات
والام ... النبات ...
يدعي حصول الشعور ... للنبات ... الاشجار ...
به بحيث لو لم ... الماء ... اغصانها ... المقصود ...

ليس

ليس ... بسعد ... القواعد الفلسفيه ... الاعتدال ... من النوع ...
استحالة الصور ... خواصها ... الابدان ... الى حد الضعف ... الشباب ...
السعوابل ... الى ... النباتيه ... الى الاول ... كالنحل والنمل
الانسان ... والمراد بالحيوان ... ما يورد على ...
الا ... حيوان ... فيها ... النحل ... الحكم ... بالنسبة الى النبات والمعدن
كبعض حيوان ... كالعظم والشعر ... واللولو ... وما ... كذلك
والنبات ... كالثمار ... والشجر ...
المعدنيات ... المعدن ... ولا ...
عند ... الاول ... الذي ... والياس ... النار
على ... بقاء ... الجسم ... فهو الاندفاع ... بعرض
الجسم ... والعرض ... دون انفصال شي والذوبان سيلان ... رطبه ويابسه
والمشهور من انواع ... سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
... بالنحاس ... خواص ...
... الصيني ... من بعض الفلزات ... الصيني والذوبان في
... الحديد ... بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة ...
السبعه هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف ... اختلاف ... واختلاطهما
وتاثير احدهما ... الرصاص ... الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد
... الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق ... الاجساد ثم الزيبق مركب ...
علم الصنعه ايضا شهدت ... البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت
في معدن الاخر ... معادن ... بان يجوز ان يكون عدم الوجدان ... بالامتزاج
واما كيفية تكونها فهي اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت
مع نقائه ابيض ... يكون الفضه وان كان ... صباغة لطيفة غير محرقة يكون الذهب وان كان
... الكبريت قوة صباغة ... قبل كمال النضج ... الصيني وان كان الزيبق
نقيا والكبريت رديا وان كان ... يكون النحاس وان كان ... الزيبق
... ساقا فاما تولد الرصاص ... الزيبق والكبريت رديئين فان قوي التركيب ... الزيبق
... ارضي وفي الكبريت احراق يكون الحديد واذا ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب الصنعة يحتجون
... بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا ... يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال
... تقارب الاحوال الصناعيه واما القطع فلا يدعيه احد
وتكونها الصنعه
... ذهبوا الى انه يكون الذهب والفضة بالصنعة ... وذهب ابن سينا الى انه

[Margin notes, left:] ... قوله واما القطع ... [illegible]
[Margin notes, right:] ... الشمس ... البلده ... [illegible]

لا يجد الا مكانه فيصلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تحصل كلا حاد انواعا امور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص من خواص
ما يخص الرصاص فيظن انه فضة الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون من الفصول بل عوارض ولوازم واجيبا بانا لا نسلم اختلاف
الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير فان ادعى انه يجهل
الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه ممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض
وانها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بها كيف وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه
حصول الظن بحصول الصور عليها لاسباب لا تعلم على التفصيل كما يحصل من الشعر العقرب ومن الباذروج وكدود
وكتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقا مثلا في اسم بلا مسمى ... نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد
المستعمل هو الجسم الذي فيه الكيفية ... مع ... المزاج ولذلك تقوى النار على ... والثاني النادب
وهو الاستعان ... كالكبريت المتولد من ... بالارضية والهوائية ... بالحرارة ... حتى صار
اي النادب الذي لا يسطو ... الاستعمال ... والثالث
والنبس كالزاجات ... والاجساد ... بالحكم
... من ... فالحد ... بعض الاجساد الذائبة كالاملاح
... الدخانية ولهذا
... بالكبريت والنفط والرابع اي الذي لا ينطبع الا بالسطوع ولا يذوب
... جزئية الدهنية ... الاجزاء المائية ... على ... كالزرنيخ والنوشادر
... في الطافه
... والخامس اي الذي لا يذوب ولا يسطو
... امتزاج ... جزئية الدهنية والاجزاء المائية ... النار على ... لهامع
البرودة ... الارضية ... ولهذا الاسطوانات ... باليبس لا يذوب
... الكيمياء ... كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك
من الاحجار
... الارض ... ومنع المعدنيات ...
تحت الارض ... على ... الاجسام ...
منها ... حتى ... في الاجسام التي
... كل نوع ... الجواهر المعدنية
... الارض ... الاخبار ... المتولد ... الاستعداد كالنوشادر
والملح والزاج ... الذهب والفضة والنحاس ... الكبريت
... والعمود ... الكلام في ... ذلك الجوهر ... المزاج الثاني ... الماء

كالاوراق ... الاجزاء ... البسائط العنصرية على صورها النوعية ... المواد المركبة كالرصاص والكبريت المتكون منها الذهب لا يستحيل
صورها ... المزاج المعتدل عند ... الاجزاء ... المركب ... حصول المزاج البالغ للعنصر الاجزاء الكبريت
... بما ... البسائط العنصرية ... لا يكون ... الذهب ... الرصاص والكبريت ... وزنهما
على ما ... المركب ... على صورها ... منها ... على ما سياتي خاتمة هذا
بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة من الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها مع ... المركب ... المواد
الغريبة ... الكيفيات ... الجوهر ... الاختلاف ... الجسم
في الكمية والثقل ... في الصور ... الاستعداد ... الاجزاء ... على ... والخفة
... في الكمية والثقل ... الجسم ... الرسوب فيه ... الماء يغوص
التساوي في ... الحجم ... التساوي في ... الذهب والاخف
... المخ ... الاثقل ... الماء ... كالخشب
... الذهب ... وزن ... الميزان ... الذهب ... الاخرى ... مثقال
من الذهب ... الماء
... الاسطوانات ... الجوهر ... الماء ... ويقرب ... حسب زيادة الثقل ... الكبريت ... الاستواء ... الحجر
... مثقال ... الاثقل ... ارسلنا
احدهما ... فالعمود ... الهواء ... الفلزات
وبعض الاحجار ... الحجم ... والثقل ... على شكل ... يكون حال الاثار
... وارسل فيه ... مثقال من الذهب ... الميزان ... بمعرفة مقدار الماء الذي
يخرج ... العلوات ... الماء ... ماء
في جواز ... لا يمكن الحكم ... الماء ... البلدان والفصول ... مقدار
الماء الذي يخرج من ... مثقال من ... الفلزات والاحجار ... الحجر والثقل ... يكون
... الحجم ... كان الباقي ... الماء كان
... الماء الذي يخرج من ... بالنقاء ... الجسم ... الحجم ... الماء ... وان كان
مساويا ... الماء ... الماء ... الاجسام ... الماء الذي يخرج من الاناء
... مثقال من الذهب ... ومن ... الفلزات السبعة في حجم مثقال من الذهب ... الجواهر في حجم ... مثقال
من الياقوت ... مقدار ... في ... مثقال ... الهواء وهو هذا
الماء حو

المبحث الثالث بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات فقال الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل واصنافه اي النبات تتزايد في الاعتدال
لا يوجد في المعدن ويتفاوت ما يوجد في الحيوان حتى انه يشبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذكر ان له
مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كمقعد الاغصان والربع وفي البزور مواضع [illegible] منها يتولد الاغصان وله عروق
بها يتغذى كانه يشبط واجزاء كالبيض الشعر والظفر كالورق الزهر وله فضول يدركه كالصمغ والالبان وله قوى
كقوى النفس كالغاذية وجوارحها وتكمل الغذاء كالنامية ويحصل المثل بقاء للنوع كالمولدة
الغاذية للشخص على ان لها معاونات للغاذية والماسكة والهاضمة والدافعة وان كلام الشيخ شعر بان في النبات الهاضمة
بانها مما يحصل من مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يراد على التدلي من حيث المكمل اي المحصل
له كمال الاستعداد لتصيره جزءا من المغتذي وهذا معنى حالة الغذاء اي ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تصرف
فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى حالة الغذاء الى مماثلة المغتذي فمعنى تغيير الهاضمة
اريد به الغذاء ما يبدو بالتغير كالنضج والطبخ والاحالة المعبرة الكيفية تغير الطعام الى الكيلوس ثم الى الكيموس تغيير الكيلوس
الى الدم والدم الى اللحم ومعنى تغيير الغاذية اريد بالغذاء ما يبدو بالفعل بالفعل على حسب ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة
المعتبرة بالجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام والالتصاق ثم بينهما معا فان احدهما سابق الوجود
كما في الهضم ولهما ان الفعل تحليه بما قويه يكون منها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء والنفس
الغاذية امر من خارج الطبع بانتقاله والاراده حتى الحيوان لا يحس بهما حسب الارادة في مرح ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء
شيء او عظم تلا يصل الى المعدة لعدم شهوتها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وانتقاله من المعدة على
شكل شهوتها الى الطعام تصعد وتكدره وتطرد ذلك وفي الحيوان الواسع الفم العضو الرقيقة كالتمساح فيعين
كونها بنوع من الخلق وهاد كثيرة المواضع من ان مثل الحركة ليست ارادية اما مع الغذاء فلعدم الشعور واما من المفسد
فلوقوعها بلا ارادة حتى يحكى انه ارادة بالارادة بما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة
لارادة الغاسر بقيا للفم بالفم عبارة وبدل على ذلك في الرحم انه اذا كان فاليها من العضو تبعد الجماع
شدة شهوته الى المني حتى كمن يضغط به كما كان لا يطير الى داخل حدث الحجمة للدم ومن ثم في الاعضاء ان الكبد يتولد
منه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منها بما يميز عن صاحبه ويصيب الى العضو يخصه ويكون الدم في كبو

بالعروق الى جميع الاعضاء والاستقصاء ذكر الاطباء فيها ان تكون ذلك يدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان
كان في غاية الرقة والسيلان يبرح في المعدة الى الانهضام ولكن اعضاء الحركة الى يسعل يبقى في الرحم وكذا
الدم في سائر الاعضاء ويعلم وجود الدافعة الى بعد المعدة عند الفي ودفع ما فيها يتحرك الى فوق تحت
من جوهرها فتحركه الاحشاء بسعاله ويكدر الاعضاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما
في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بفضل من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما
حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور الطعم الحموضة في الاحشاء ثم لما تم ما اشار اليه
ثم يدل الكبد الى صيرورة الاخلاط واما الثانية فوجدان بعض القوى المعين على ما تغير عند ثم من شاء صدور
الافعال المختلفة من واحد بمقصده والمدارس بعض الاعضاء فصعفها بضعف بعض الافعال ودوام الباقي
والاحق انه لا يدل على تعدد القوى بالدليل لكونه ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات ولا استعداد
ويوجد في الجميع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يعطي الغذاء الى الاعضاء المغتذي الى
الافعال المنسبة الى القوى الاربع وقد يشاهد بعض الاعضاء اعني التي هي الات لتصرف
الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها وهضمه الى ما يصلح ان يصير الكبد ودافعة
للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له وهاضمة وما كله
جوهر المعدة ودافعة يفعل ذلك ودافعة لما في الطبخ لكن من غير الملائم وكذا الكبد والعروق
والاعضاء مراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يصل في كمال ان يغتذي واسى له
من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم يطبعوا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى اختلاف الصور
في الغاذية فقالوا المهضم الغذاء ان الاول ما يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يصير الى ان يصير كيلوسا وهو
الهضم في المعدة وابتداء من الفم او يلزمه خلع صورتها فان يلزم من كمال وذلك النضج حصول الصورة العضوية
وهو الهضم الرابع يكون في كل عضو ولا يلزمه حصول الصورة العضوية فان لم يلزمه حصول النضج لما
في المزاج وذلك هو الذي يصير يكون فيه بانه هو ان يكون في العروق ولا يلزمه ذلك هو الذي يصير خلطا ويكون
بذاته في الكبد ويدل على كون ابتداء الهضم في المعدة في الفم ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل
ما لا تفعله المدقوقة المبلولة بالماء والمطبوخة به وبان ما يتبع من الطعام بين الاسنان يتغير ومنه الحنطة
ويصير بتغيره مثل تغير طعم الفم والسبب ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد فتشابهه
السطح ولذلك يجعل في الفم والمعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق ثلاثها من اول الهضم
في الفم والثاني المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق وكلها هو المعدة والغاية في الهضم اعني الصيرورة
الى جوهر العضو على درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي ثانيا وبعد اخر المعدة وجمع الامعاء وليس لها
انها داخل الكبد فلانه لا يظهر فيه الطبخ التام الكيلوس من المعدة الا انه يصير بعد ذلك حتى ينتهي من الكيلوس الى
عند داخل المعدة والخلط بحصره الكبد ثم الكل فيه في الهضوم فضل ليدفع ضرورة ان الهاضمة لا تمكنها

واجلا مع ان ابتداءه في حال سار مما ... اعضاء العروق والاولى الاقتصار على ... الصلبة ... بانه الكبد

اما الجمع فالمراد البات من الغذاء اما الكثير واما الان من جزء ما الانفصال ان يقصر جزء من المعدي فالعظم لا لاول
لم ينفصل كثير لانه بعض الغذاء وهو ما يلي الحسيه وزحرا به الطائفي وغير الفضلات وعلى كثرته الوارده
على الصفه تاحساره من الحيوان اعمال الانسان المعهود باعتدال مزاجه الى تسوية الاعضاء وتكسرها بالتركيب
ومن المجرد الحذاب الحسي للنابع وحمل الحار من العضو وكان مع غذاء النبات عليه الاحتاج الى منفذ لسح
كثير الفضلات وهو المخرج والعظم الحائل فيكون فضلاته قليله لقلة ان الغذاء يرد اليه بعد ما حسو ومن
منافذ ضيقه فيحتاج الى الكسر بالبدل والنابع في تحريك اللحمان والمران واما العظم الثالث والرابع فانه قابل
منضو لنا اما ان يكون خروجا محسا او لا فالاول اما ان يكون ما يحمل فلسطه من غير تصرف للعظم الثالث
كدم البواسير والدم الفاصل الخارج بالرعاف ونحو واما ان يكون ما يسمى الرسم الى العرب كالعدد والخ
او نامه واما ان خالفه تصبح للصعبة كالسعال النفخ الخارج من البوله كالبيض طامات العرق العادية اولا
كالمني الى حصص ملاوة [illegible] ونحوها يكون خروجا محسا واما ان يحتاج الى منفعه سلامعاص منفعه
اخرى او لا فالاول اما ان يكون ملك المنفعه ولد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر
او لا فالاول اما ان يكون ملك المنفعه المني او يكون مما يولد جسم خروج ملك المنفعه يعمل المني كالولد ولكن له
لتوله المني المستهلك وقد يعلو بالحس الذي يكون كالطمث او حال خروجه كالرطوبات اللبنيه حالة الولاده
او بعد ذلك كاللبن ولا يتعلق بهما وذكر اما الدفع ضرر ما يخرج من البدن كالوسخ الكاسر بلعابيه كلبن
البول وتعليق فيه كوسخ الاذن العامل لمراره لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما الدفع ضرر من كالعاد
المعين على الكلام ترطيبه اللسان والنابع وهو الا [illegible] منفعه سلامعاص منفعه اخرى اما ان يكون عنه جسم
اخر متصل كما [illegible] وغير متصل كما للحصاه واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا اليه كالبخار
المتحلل او يكون محسوسا اما ان كونه البدن الكاسر من متصل غذائه فانه لا يحتمل الاول او دائما او خروجه
اما ان يصعد محسوس كالبخار او غير محسوس كالعرق فيصير الاخلاط [illegible] بعض الدم البلغم
والصفراء والسوداء وذكر حكم الاسواء ما ان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا كحد في الطالشي
كالرغوه وهو الصفراء او شيء كالرسوب وهو السوداء او شيء كما في الشيء وهو البلغم وما عدا منه
المعلم فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس [illegible] ان كان معتدلا فالدم وان كان حارا فالبلغم والسوداء
وان كان معتدلا فالصفراء وايضا فان الاخلاط يكون من الاغذيه التي كما من الاسطقسات التي لاربع
صح عليه مع واحد واحد منها يوجد خلط حاله وايضا الغذاء يشبه بالمغتذي وان في البدن عضوا
باردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب وبعد ان لا يكون الاخلاط
كذلك بعد كل عضو لما ناسبه وايضا ان العادة يا كثيره هو الدم ونحو الاخلاط كالاثار المحكيه
ولما كان تحصيل الاخلاط واعداد حارا وباردا والذهاب وعن والخلط بانه جسم يلطف سائل
يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب عن مثل العظم والغضروف وبالسائل عن جامد وما يمنع عن مثل العظم
والغضروف وبالسائل الذي من شانه ان يسيل اجزاء متصله بالكلية حتى لا مانع عن مثل اللحم والشحم

ان قلنا لكونها رطب والمراد بالاستحاله المفرده الجوهريه ان البدن ويعرف الفاسد ويعود العضو بالي دعال
بالعرف يسمى الدنيا التي الفوا وعلى هذا يسمى الدنيا ايضا الى البارد بل يا رده او يا حمرة الكيلوس الذي يستحيل اليه
الغذاء اولا في تسميته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن كمعده وحصول نقص
الا ولا على التكون المتناسب ويمكن ان الغذاء لا يستحيل الى ما بعد ما يسمى اليه الخلط ونوع عليه انه لا يكون الخلط المولد
من الكل كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحاله الغذاء اولا من الكل وكل خلط فرع منه ان الغذاء يستحيل اليه
اولا كالاخفاء في المثل اللحم والعظم جميع علة الملك كروح لنا الغذاء وكذلك الرطوبة والسيلان يكون مسعدا لا يحلل الانعكاس
او كروح الحصى والسوداء والمراد به فانها من سائل يحكم الناس والقول بان اعدام السيلان لمانع لعكس عارض ضعيف
ثم تبيينه ان يحصر ما يلي العضو وترسخ عليه سهاله في المزاج والقوام واللون والالتصاق انتهى ورده
جزء من العضو على النيه الحسيه من غير ان يبني جسمه اعتبر مسلما كما في الاستسقاء اللحمي فان حكم الخلل بفعل الالتصاق
كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن اخلال بالفعل قد وقع
في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يجمع مثل هذا والعلم
ان اراد ليكمل القوام فهي تكون زيادته على ما ليعطي العضو والعقد وما يسمى الشيء من جهة المزاج لكن يعرف
عليها بالاعضاء لم يعمل بعد ولم يحصل لما قوام العضو ولم يعرض بانه لا يكون على مزاج العضو لما فيها من بياض ما فيه
الدم من خلطها وردانه يجوز ان لا يكون لا يستحيل الى قوام العضو ليستحيل الى ما بعد المجرد الاعتقاد كاللحم يتولد من
الدم ويتعطل لكن النخم ما ثبته ودسمه ويتعلق البرد والمسالك المعتبره في الغذاء والمغذي
ثم اشار الى امر ايضا حيث ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصوره
العضويه وصار جزءا منه بشبهه لكن لم يحصل له القوام التام الذي العضو ليكمل بالاعاله لا جزاء الكامل من العضو
انما غذاء انه وقد يطلق على ما هو بالقوه العضيه اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن انفعل عن حرارته ان يستحيل الى
الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او العويه اعني الجسم المعد في البدن الا ان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانيه
اعني التي يستحيل اليها الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس منعه بعضهم وبانهما ان المزدد بالمسالكه في قوانين حفظ الصحه يكون بالمسالكه
كما ان علاج المريض يكون بالمضاد مواصفه مزاج الغذاء حتى ما هو غذاء بالفعل مزاج المغتذي حتى ان الغذاء صاحب المزاج الحار
ينبغي ان يكون باردا لحيث دار يعرف ثم حسيه وصار غذاء بالفعل يستحيل الى البرد وصار حارا مسالكا للجوهر بذلك الا ان
يكون حارا مثل مزاجه والا لصار بعد الهضم اخر ما ينبغي [illegible] واسعه وربما صار من جنس الاداء ورسل السموم وكذا غذاء
بارد المزاج ينبغي ان يكون حار الغضر عند الهضم في بدنه الحار ليحدث بارداء مثله ولهذا اندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحه بالمسالكه
بالمسالكه لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج حارا كالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر
ومنها ان من القوى الطبيعيه النامية ومن القوى التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق
على التناسب الطبيعي بادخال اجزاء من الغذاء المخرج فانه بعد التمدد لانه لا يكون زياده في الطول وحده بطرو الورم
لانه لا يكون على التناسب الطبيعي التي السبه التي يقتضيها طبيعه ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون ما دخل خارج الجسم بل
بانبساط جرمه واما التخلل المعني الانتعاش اعني ما دخله لا جزاء الهوائيه فلو سلم يساوي لنخص الحفى العوه الطبيعيه
لما يحتاج لخروج بعيد الغذاء الطبيعي الى الاجزاء الهوائيه ليس غذاء المتعصي ولا الكون على الا قد ما داخله الغذاء الى
اجزاء الجسم الخارج التمس ايضا لانه لا يدخل في صور الاعضاء الاصلية المتولده

من المني بل من الاعضاء المتولدة من الدم وما يشبه كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان فقد الاقطار يخرج الزيادات [illegible]
كما اذا احدث [illegible] فانك متى نقصت من طولها ازددت عرضها [illegible] فليس كذلك لان الكلام في [illegible]
الطبيعية وفي ان تكون الزيادات [illegible] الاعضاء [illegible] الاقطار [illegible] بالسمن [illegible] الشيخ حيث
الزيادة في الاقطار [illegible] ليس قيدا [illegible] ينظر الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة ينظر الى الظهور [illegible]
ان اطلاق النامية على القوة [illegible] الوضع اللغوي من قبيل [illegible] المفعول وذلك لان معناها
اما [illegible] النامي وانما هو الجسم قبل الزيادة التي تحصل [illegible] والا [illegible] لان كلا منهما على حال
حادث [illegible] كما كان [illegible] جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم
[illegible] للمغتذية الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية [illegible] اجزاء الجسم
[illegible] العضو [illegible] الاجزاء الغذائية [illegible] لان ذلك [illegible] في [illegible]
وبالجملة لما كان [illegible] الجسم [illegible] المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي يرد عليه الغذاء
[illegible] الجسم الاصلي [illegible] بالتغذية والنمو وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو وقد قال الشارح [illegible]
الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو [illegible] والصاقه كالغاذية لا ان الغاذية تفعل [illegible]
[illegible] يكون مساويا للمتحلل والنامية تفعل [illegible] من المتحلل ولا شك ان الغاذية [illegible] والجزء الزائد
مشابه للاصل [illegible] الغاذية على تحصيل الاصل [illegible] على تحصيل الزائد [illegible] النامية [illegible]
[illegible] الاصل والزائد [illegible] القوة على الفعل [illegible] الذكورة [illegible] بواسطة صغر
العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان بضعف القوة [illegible] في العضو [illegible] ان [illegible]
والسمنة مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد [illegible] بايراد البدل والسمنة والالصاق [illegible]
الى [illegible] وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان [illegible] كل عضو من الغذاء [illegible] ويلصق به
من الغذاء [illegible] على السواء واما النامية [illegible] البدن من الغذاء ما يحتاج اليه [illegible]
اخرى [illegible] ان الغاذية [illegible]
وكان ما يورده اكثر مما يتحلل [illegible] الاعضاء [illegible] بالسمن ولا [illegible] في الطول [illegible]
[illegible] والنامية [illegible] في الطول [illegible] في العرض
اشاره الى ما ذكروا [illegible] الموت [illegible] الموت [illegible] ولهذا المادة في الضعف
الحرارة الغريزية التي [illegible] الرطوبة الغريزية [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] الكلام ان [illegible] الرطوبة الغريزية [illegible] ضرورة [illegible]
الحرارة ضرورة [illegible]
[illegible] الحرارة الغريزية [illegible] الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك [illegible]
عجز الطبيعة عن معاوقة المحللات [illegible]
[illegible] الحرارة الغريزية [illegible]
الرطوبة الغريزية [illegible] فعل الغاذية [illegible] البدل [illegible]

[illegible] فليس المتحلل [illegible] المحللات [illegible] الرطوبة
الغريزية [illegible] البدن [illegible] المتحلل
[illegible] ان الرطوبة الغريزية [illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] السراج
ومنها المولدة وهي قوة شانها تحصيل البزر [illegible] الى اجزاء [illegible] من الغذاء
بعد الهضم التام [illegible] نوع المغتذي [illegible] جسم [illegible]
عضو [illegible] الصورة والقوى والاعراض [illegible] النوع الذي [illegible] البزر
[illegible] على ان [illegible] سواء [illegible] الانسان او غير
[illegible] الدم الى [illegible]
المحصلة والثانية التي [illegible] عضو عضو [illegible]
مزاجا خاصا والعظم مزاجا خاصا وبالجملة [illegible] الاعضاء [illegible] والمعنى الاول
[illegible] الغاذية [illegible] الغذاء الوارد على البدن [illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] المولدة [illegible]
[illegible] الشفاء [illegible] القوى الطبيعية الغاذية والنامية
والمولدة [illegible] المولدة [illegible] المولدة [illegible]
[illegible] بالمولدة [illegible] النوع [illegible]
[illegible] كلام الشفاء [illegible] المولدة [illegible] الجسم [illegible]
اجسام اخرى [illegible]
[illegible] والغاذية [illegible]
[illegible] المولدة [illegible]
[illegible] المولدة والمصورة والمولدة [illegible]
[illegible] عضو عضو
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible] جسم
[illegible] الرأي [illegible]
[illegible]
[illegible] العظم [illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] الغاذية [illegible]

على ان هذا لو كان [illegible] فعل النفس الغير الناطقة في الابدان المتشابهة وعلى التقادير لزم ان يكون كل عضو من اعضائها الى بعض
وان لا يبقى [illegible] الاعضاء ونسبتها على [illegible] ان يكون المني لكونه سيالة لا تحفظ الوضع والتركيب فلا اقل [illegible]
اختلاف وامتياز المني القابلة للصورة الانسانية الواحدة لعلم بعد النفس المنفصلة فيها اجزاء واختلاف مع [illegible]
مطلقا مقصود الكلام ان النفس المنفصلة فان قلت عرفوا بان القوى [illegible] الوسائط والآلات للقوى الفاعلة والمولدات
والمصورة [illegible] القادر المختار الفعال [illegible] ولم [illegible] الى اثبات القوى [illegible] ان ما ادرك تعلم
الشيخ من المصورة الكيفية [illegible] الاوضاع [illegible] الانسان يمتنع ان يكون فعل النفس المصورة [illegible] المني اما من جهة
الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد [illegible] واما يمتنع لو لم يكن
[illegible] بمنزلة [illegible] لو سلم [illegible] النفس المصورة [illegible] اجزاء المني ولا افعال
واحد منها اجزاء [illegible] لا يلزم ان يكون فعل النفس [illegible] المركب [illegible] واحد
واما الاعراض [illegible]
[illegible] النفس [illegible] المولد والمصورة
الى المصورة [illegible] فالقول [illegible]
ان النفس [illegible]
[illegible] بعد تسليم
[illegible] المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود [illegible] النفس [illegible]
بالذات [illegible] الناطقة [illegible] النفس [illegible]
[illegible] النفس الناطقة للمولود [illegible] مطلوب في
[illegible] الجامع لاجزاء البدن [illegible] النفس المولود [illegible]
نفس [illegible] النفس [illegible] ان [illegible]
الجامع لاجزاء البدن [illegible] النفس [illegible] الغذاء [illegible] ان
[illegible] القوى المصورة [illegible] البدن [illegible] الناطقة
[illegible] النفس [illegible] استعدادات [illegible]
[illegible] البدن على النظام [illegible] ان يكون
نفس [illegible] اجزاء [illegible] القوى المولدة [illegible]
[illegible] المني [illegible] الصور المعدنية [illegible] النفس [illegible]
[illegible] استعدادات [illegible] ان [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الافعال [illegible] الاعداد [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] النفس [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الافعال الحيوانية [illegible]
[illegible] البدن [illegible] النفس [illegible] وبقي

[illegible] في البدن [illegible] ان [illegible] القوى [illegible] فان النجم [illegible]
[illegible] النجم والنجم [illegible] بالنار [illegible]
[illegible] المصورة [illegible] الافعال [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] القوى [illegible] واحد
[illegible] السلطان [illegible] القوى [illegible] على خلاف
[illegible] النفس [illegible] المولود [illegible] الجامع للاجزاء [illegible]
[illegible] الجامع للاجزاء [illegible] البدن [illegible] المولود
[illegible] القوى [illegible] النجم دون [illegible]
[illegible] المولد [illegible] الذات [illegible]
[illegible] الافعال [illegible] اختلاف الآلات [illegible] استعدادات [illegible] النفس الغاذية [illegible]
اذا كان [illegible] المني والمولدة [illegible]
[illegible] الافعال [illegible] المواد والآلات [illegible]
[illegible] المولدة [illegible] الغاذية [illegible]
[illegible] ان النفس [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] النبات [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] المعقولات [illegible] الانسان [illegible] الغاذية [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] الغاذية [illegible] جالينوس [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] بالاعتبار [illegible]
[illegible] الغاذية [illegible]
[illegible] الافعال [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الغاذية [illegible]
[illegible] البدن [illegible] الافعال [illegible] على النظام المخصوص
[illegible] الاعضاء [illegible] المصورة [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] الالوان المختلفة [illegible] النبات والحيوان
[illegible] القوى [illegible] المصورة [illegible] المختلفة [illegible]
[illegible]
[illegible] النفس [illegible] الغاذية [illegible]
[illegible] الحكيم [illegible] الغاذية [illegible]

والتوالد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الاضافات ومن التشكلات لا يصح بدون الادراك وان هذا
الادراك ليس للنفس الانسانية فان تلك الافعال دائمة من العقل والنفس غافلة عنها وكذلك نجد سائر
اعضائنا موجبا للنفس لا الحيوانات التي لا تدرك افعالها تلك القوى في زمان ما فاذن هو ادراك موجود آخر
بعد الانواع
لا خلاف ان النبات ليس بحيوان لان المراد هاهنا منه كونه حساسا
ومتحركا بالارادة والخلاف في صورة هو حي لانه يكون صفة هي مبدأ التغذية والنمو وعلى الادراك صفة
هي الحس والحركة بالارادة وقد يعرض بان الايم النبات ذكر في النبات انه لا يدرك الا لعلم يحكم فيه ومنهم
من ذهب الى حكم فيه مستشهدا بالآثار على انه حساس ومنهم من بالغ في انصافه بالادراك حتى نسب ادراك
الكليات ومنها انه بالفعل ... منه ان ما شاهد من ميل النبات الى بعض الذكور دون البعض
وميل عروقها الى صوبها الذي منه الماء وكذلك صعوده على الجدار والمطر والاشجار بدون ذلك ونحو ذلك
الى غير ذلك من المقدمات الكلية
واللمس هي الحالة الحساسة في سائر القوى الطبيعية من النبات
والحيوان وان كان اشرف لمجرد المفهوم دون الحقيقة والعلة بان عادة الحيوان تخالف بالنوع عادة
النبات بل هو صح ان يقال ان عادة كل عضو تخالف بالنوع عادة عضو آخر من الحيوان تختص بقوى اخرى
مدركة ومحركة تسمى نفسا حيوانية وان النفس الناطقة تكون فيما هي الانسان الكامل منها
في سائر الحيوانات وذكر ان الحيوان اذا مات اعتدال مزاجه يختص ما يتبعه وملائمه وما يضره ويبانه
فاحتاج الى الجلب للنافع ودفع الضار وذلك بادراكها ولا عدوان على الحركة الى النافع وعن الضار
بخلاف النبات فانه يستغني عن ذلك بالاعتدال وذلك مما مر كون من موضعه لا يمكنه التحرك ... الى
شيء يكون فيه قوة الادراك والتحرك فيه مانعا عن ان يكون صاحبهما كلاما هو مردود في ان القوى النباتية
جنس المدركة والمحركة بل هو بمنزلة الجنس وكذا في اقسام كل منها الى ما ليس تحت اقسام بل يجمع الصفات
التي هي صفات النوع وذكر ان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات
غير ما حاصل كما ... المدركة بالعيان فيها لا تعرف الا من جهة الآثار ولا تعقل الا بالصفات
ومن المشاهدات يكون المبدأ ... الى المبدأ التغير الخ
حساسا غير البعض يكونها بالقوى الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النباتية حسب ما يعرفونها بالقوى
وقد نسب بعض الى الاطباء تسمية
التي ... في الاعضاء منها القوى الحس والحركة وانفعالها كتحصيل الغذاء بطلب الغذاء ...
الحيوان والحركات من ... الغضب والفرح والانعطاف عند الخوف والغم ... الى
بان هي القصور المخلوق ... وحفظه عليه ... بعد الفساد وقيل هو
والحركة بعدها في المخلوق والقوى المتصفة بعدها في الذات ... التي يسمونها القوى الحيوانية وانما عرض
عليه هو وجهين ... الحس والحركة من المخلوق ... للذات الحيوان الى وجد القوى

ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط ووجد المانع لما ترتب عليه الحكم قلنا
نحو ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوى الواحدة لا يكون مبدأ
الافعال واحد قلنا فلا حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون باختلاف القوى في
المخلوق والذات وبانها ان اتى فقط يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام
لما كان المزاج الخاص الذي به قوام الحي في الحيوان النامية وغير ذلك ونحو ذلك لانهم يقولون بالنفس
تكون بذاتها مبدأ الحركات ومبدأ الافعال المختلفة او الادراك والتحرك بالارادة اما
المدركة فالحيوان من الظاهر والباطنة لان الكلام في النفوس التي تشترك الانسان وغيره من الحيوانات واما القوى
المختصة المدركة للكليات فمسائل بحث النفس وكل منها الى قسمي القوى المدركة جنس وهو بمنزلة الجنس للقسمين
وذلك كما هو في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلم انها تختص بها من الآلات واما الباطنة
فثبت بالبرهان كما ستقف على التفصيل ثم لا حصر للفعل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة المحكي قولا
لا امتناع شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا بعد استكمال
جميع ما في الممكن لدرجة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لا انه اعدل صنف وكذا ما يقال ان الادراك
كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا حصر في جانب الواهب فلو امكن وجود نوع آخر في ادراكه لكان
حاصلا للنفس ومنهم من زعم ان مدركه اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من السعداء او بالم يجد من نفسه حالة ادراكه
مغايرة لسائر اللذة والالم تحملها وفيه ان يكون مجتمع الوجدان بما هو الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها
بلا ... فانا يجد بعضهم حالة المعاني حالة ادراكه بمعاني حالة بعضها بتصورها الحركة والجواب
ان اللذة والالم نفس الادراكات بل هي ادراك حسي او عقلي ويشتمل ما هو عند المدرك كمال او خير او من قبيل المدركات
لسائر الحواس يدركها وغيرها نحو ما الى المحسوسات المشترك مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات
والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليس كما يحكى ان مدركها حس خويل حواسها ما هو بالحواس
الظاهرة وان كان بعضها بعد سببين بالحس او بضرب من العناية المعقل
اما الحواس الظاهرة
فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء مشابها لادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولا ...
لو ادرك البعد لم يحصل الخمسة ... فمع ... العرض من طول اللامسة ... الح
الضار وطلب النافع واللامسة في الحيوان هي بمحل الغذاء كالقادرة للنبات قال ابن سينا والحس
الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يعدم سائر القوى دونها
لولا حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان تكون الطليعة او هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان تكون قبل الطلائع التي تدل
على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الشيء الذي به يستبقي الحي من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن

مخروق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يكسف بدل الكيفيات
اللمسية واما الطعوم فتتبعها فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او يضعف ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف
اللمس فانه لا صلاح الى ان يكون بمعونة الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما لا يكون علم الحس انتفع له
كالعظم والطحال والكلية لا سادى لما للاقها من اتحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء
الحادة ومنفعته مقصد اللذع ولا كونه فانها دائمة بالحركة وسائر ما يحصل لها بعضها ببعض مولد لا لحس
بحصل الحركات لشدة حصل الصفاقها امور للحواس فيها ما بما يلاس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها
وانتهائها الى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات ففيما منهم انها من توابع الحس وللافلاك حس
لكونها حيوانات فانه يمكن الها شعور وحس بالعوارض والصورات فانها لا تكون يحدث الملائم ودفع المنافي
وتكون وجودها في الفلك المتسع عليها علم الكون والفساد معطلا مردودا بان ذلك ما يموي الى حصار
لوازم الحيوان على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجوه اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من العلوي الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم
فهو في غاية الضعف
وقال ابن سينا في تعددها الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها ندرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدارك كالبصر يدرك
على تعدد هادنها وذكر ابن سينا في الشفاء ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع او ثمانية
منبثة في جميع الجلد كله واحدها حاكم في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب
واليابس والثالثة التي بين الصلب واللين والرابعة الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في
الة واحدة يوهم بانها قوة واحدة وقال في الشفاء انه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة يختص كل واحدة منها بمضادة
فتكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال
اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظنت
قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما
لم يعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى التي نحسها الة ان تكون الة واحدة مشتركة
لها ولا يجوز ان يكون هناك القوة التي الالة بعينها محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين
الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهر وغير ذلك فلم لم يجعل قوى كثيرة فالجواب انه محسوس
الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحد من المتضادات يحس لذاته لا بسبب
الاخر وايضا كان السوادات الذوق المدركة للطعوم المتضادة كان الجواب لا ما بان الطعوم وان كثرت
مسها مضاد واحد بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة والحق انه لو وجب ان يكون الحاكم على كل نوع من توابع التضاد قوة واحدة تسمى بالسمع والبصر والسمع
اختبر ان هذا لو ثبت تنوع التضاد في الملموسات الا انه كانت جهة ان تنوع المعروفات يوجب تنوع الحساسات
الفارقة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد فلا يتم بدون برهان وتفوقه ومن يخف الكلام
ما قيل ان اساس الكيفيات المواد في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما بقي من اساس الكيفيات المتوالية
الكائنة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس وهما يحاكي

اخر وهو ان المدرك بالحس من المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فان من يعاني العلم يكتشف
حصول معنى تعدد الالات بعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك البعض الكواكب المدركات للمتضادات
كالناصح للسواد والبياض فلم يجعلوا ذلك ايضا الا كمثلهم مستدلا وادراكه بالذات ولما اعتبار
ومنها الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم وهو اشد الحواس منفعة بعد اللمس
لا احتياج الى الملامسة ويعارضه في مطلق الملامسة لا يوجد الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يوجد الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة يشترط خلوها عن طعم والا لم يوجد الطعم
نفسه كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم تعرضها ثم تنفذ متعوض
في اللسان حتى يخالط اللسان منها ان ما ان يتحلل نفس الرطوبة الى كيفية الطعوم فهو المحسوس كما هو
للكيفية الى الكاس فيكون الا حساس بلا ملامسة الكاس المحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة
هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
وما في اللسان بعض الطعومات كما نعتقد ودفا تعد
تعد بعضها للماء ما يخفى بعض الحس كما في الكلوا ما بدونه وقد يتركب من الكيفية الطعم ومن الطاشر
اللمس في واحد بعض الطعوم بحيث مثل الحراقة فانها طعم مع تعويق وتسخين وكالمجوضة فانها طعم مع تبريد
بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تكثيف وتكسف
ومنها الشم والجمهور على ان ادراك
الروائح بوصول الهواء المنكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشم وقيل بتحلل واستعمال اجزاء من ذي الرائحة
تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير ان يتحلل منه شيء في الهواء
ولا تخرف واستعمال اجزاء ورد ان ما ان القليل من المسك تشم منه رائحة طولا زمنا وكذلك من غير
نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك يوجد منه
بدائي مسافة بعيدة جدا او نحو ذلك ونحن بالكلية مع ان الرائحة يدرك في الهواء الاول الزمن قطعا والمسك
العوق الثاني ان السم لو لم يكن بالتحلل وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كان التجزؤ
وما يتجهان الذكر والتحرك في الروائح ولما كان العود الشديد يحمها اذا دلك العصافير يكفي الشم
والاول يحكم انه مرجوح والجواب منع الملازمة بجواز ان يكون ذلك من جهة ان التحرك وتحلل الاجزاء
تعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكذلك اللمس والشم على ذبول الرائحة العطرة وكلا التحويل بما
هو المسك الاخر وهو ان النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا تحيل الاجسام حولها قلبه من لم يحكم
الرائحة الهواء على مسافة بعيدة بما يبلغ من ان ما يحكى ما حكى ارسطو انه وقع بلاد يونان التي لا رجم
فيها فسار فيه الرخم الى تلك البلاد الروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على
الامتناع مع انها لا تحصل الا بصحول الهواء المتكيف المسافات البعيدة على انه يجوز ان تكون بتوسط غير الهواء
ومن النيل بالسمع يطرد عير فلا يجوز بعض عن بحس ومن حيث عن غيره انه لا يكون الا بالكوكب
للنائم ومنها الرائحة وردها لهم السامة ونافذة ولو اتصال يكشف ولا كان التحلل والحس بان

بان الاشراق وذكر ابا سوى العنصريات من كلام بعض المتاخرين لما عندنا التعالى بالفلكيات [illegible]
[illegible] الحكمة من المشكل والعنصريات لا شبه لما عندنا الى ما [illegible] ولهذا اسموا ابواب العلوم الموجودة
على ان الفلكيات [illegible]
انحصر هنا ولكن ذو حالات لكم معروفة يسمعونها وسلكوا دون
بها وبروايح الاحكم المنسوبة لهم مسموعة لكل من يريد ذلك ما هو مسعد
ومنها السمع وهو
ما يحدث الصوت ما يعرض من [illegible] هذا الموضع والمراد بالهواء المتموج هو المتموج الحاصل للصوت سواء كان
حصولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجسم الذي يحصل الصدم وبين كونه
الصماخ وهذا كما هو ان الاشكال [illegible] عنوان الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المفروش في
الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا
بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته
جسم [illegible] بسبب الصوت على الصور مع تصريحه بانه مدرك في العالم
دفع اشكال [illegible] ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على سمت من تشكيلها كحروف واشكال [illegible]
ولا يسمع رسالة الى
في المسافة البعيدة ومصادمة [illegible] الجدران الصلبة وما [illegible] ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت
المحصور [illegible] الاسمع الا يوم ان السمع كل سامع [illegible] بعد ما يتادى اليه من اجزاء الهواء المتموج
ما يحكى بعض الاكابر ان صورة سماعه [illegible] بالهواء ثم [illegible] يكن لسماعه [illegible] صور والموجود
لم يكن وصول [illegible] الا سماعي في صوم العلل لكن [illegible] الى [illegible] من الاساطين انهم يسمعون الفلكيات
اصوات [illegible] عريبة تحصرمن سماعها العقل وتحت منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه لمع
نفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات فكمل علم الموسيقى
ومنها البصر وقد صورة علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج من العصب فالزوج الاول منها مبداه
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف
يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والاطباء على ان الروح المدركة تجري الى الملتقى
المذكور [illegible] واحسلوا [illegible] الابصار [illegible] بانطباع
الملتقى ينطبع مثل صورة منهما كما ينطبع صورة الانسان في المرآة [illegible] المتلون من
الى العين بان [illegible] صورة في المرآة [illegible] ويكون [illegible] حصولها [illegible]
المخصوص مع توسط الهواء المشف [illegible] على [illegible] ان المرئي [illegible]
الشيء [illegible] على [illegible] اللون وما [illegible] الشيء الذي [illegible]
المقدار الاول لم يكن صورة [illegible] ان [illegible] اعظم من [illegible] الانطباع

الشيء المبصر معلوم بالضرورة [illegible] الى [illegible] اذا كان رؤية الشيء بالانطباع [illegible] الذي
[illegible] النفس [illegible] في [illegible] العلم [illegible] الذي [illegible] ان [illegible] من [illegible]
[illegible] المراد [illegible] ماسب الشيء [illegible] واللون دون [illegible] ان [illegible]
الشيء العظيم [illegible] البعد [illegible] صورة [illegible] في الجليدية [illegible]
[illegible] الى الباصرة [illegible] الابصار [illegible] من العين [illegible] العين
[illegible] ان [illegible] المخروط [illegible] من [illegible] الذي [illegible] الراس [illegible]
[illegible] على القاعدة [illegible] المخروط [illegible] سواء [illegible] العين [illegible]
[illegible] الشعاع الذي [illegible] العين [illegible] الهواء [illegible] الابصار [illegible] الشعاع [illegible]
[illegible] الابصار [illegible] الذي [illegible] ادا [illegible] مع [illegible] الالوان [illegible] النفس
[illegible] على [illegible] النفس [illegible] ان الابصار [illegible] في العين
والمشهور من اراء العقلاء ان الابصار الانطباع والشعاع [illegible] المرئي [illegible] الجليدية [illegible]
[illegible] الشعاع من العين [illegible] المخروط [illegible] الاول [illegible] العين جسم [illegible] نوراني [illegible]
[illegible] الطبع [illegible] المراد [illegible] الشعاع [illegible] النورية [illegible]
من [illegible] السوداء [illegible] الانسان [illegible] من
[illegible] العين [illegible] النورية [illegible] اذا [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] الابصار [illegible] الارواح [illegible] من
[illegible] الانطباع [illegible] الابصار [illegible]
[illegible] المحسوس [illegible] الى المحسوس [illegible] الابصار [illegible]
[illegible] العين [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] الانطباع
[illegible] الهواء المشف [illegible] المخروط [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] اعظم [illegible] المخروط [illegible]
[illegible] الزاوية الكبرى اعظم من الذي
الشعاع [illegible] الانطباع [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] ان [illegible] شعاع [illegible] ادراكه [illegible]
[illegible] شعاع [illegible] ادراكه [illegible] الشعاع [illegible] البعيد
[illegible] الانطباع [illegible] الابصار
[illegible] الشعاع [illegible] الشمس
الشمس [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] على السراج [illegible] السراج [illegible]

لا يدل على المطلوب لجواز أن يكون الإبصار بخروج الشعاع بل على أن في العين نوراً [illegible] الإبصار [illegible] حساما
شعاعية مخصوصة تسمى بالروح الباصرة ترتسم فيها [illegible] العين والمرئي [illegible] من جهة [illegible] الملك
[illegible] الصور [illegible] فيكون [illegible] لكثرتها و[illegible] اللطيف [illegible]
[illegible] من المعاني العاملة [illegible] وأصوات [illegible] العين التي [illegible] الواقع [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] الهواء [illegible] أن يكون هذا مزاد [illegible] لخروج الشعاع [illegible]
منهم [illegible] السماء والأرض [illegible] الشعاع الذي [illegible] الأعراض [illegible] وإن [illegible]
جسم [illegible] المرئي [illegible] أن يخرج من العين جسم [illegible] على [illegible] العالم
[illegible] والعدم [illegible] خروج [illegible] أن يتحرك [illegible] الشعاع من [illegible] إلى [illegible]
[illegible] الأفلاك [illegible] الكواكب وأن الأشعة [illegible] والأسفل [illegible]
[illegible] الرياح إلى [illegible] ولا يلزم أن [illegible] الصوت [illegible]
[illegible] الأفلاك [illegible] الكواكب [illegible] إن [illegible] الإبصار [illegible] دون [illegible]
[illegible] ولو كان رؤيتها [illegible] من جهة [illegible] أن يكون [illegible] من [illegible] المجموعة [illegible]
[illegible] الإبصار [illegible] الهواء بشعاع واتصاله بالمرئي — هذا والقول بخروج الشعاع

[illegible] على خروج الشعاع [illegible] من [illegible]
على المرئي [illegible] الشمس [illegible] الأقسام [illegible] بخروج [illegible]
[illegible] البصري [illegible]
[illegible] الإبصار [illegible] الشعاع
[illegible] الهواء على [illegible] الماء [illegible] على سطح الماء [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] من سطح الماء [illegible]
[illegible] موضع [illegible] العين [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] المرئي [illegible] موضع [illegible]
[illegible] على العين [illegible]
[illegible] الماء [illegible] الشعاع [illegible]
[illegible] الشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء [illegible] الشعاع الممتد
من الباصر إلى الجسم الصقيل [illegible] الباصر [illegible]
[illegible] موضع [illegible] إلى الرائي [illegible] موضع [illegible]
[illegible] على [illegible] الشعاع
[illegible] الشعاع المنعكس [illegible] الماء [illegible] حواليه على الترتيب
[illegible] مستقيما [illegible] والتحقيق علم المناظر

[illegible] الإبصار [illegible] حصوله [illegible]
[illegible] الرؤية [illegible] العدم [illegible]
[illegible] أن يكون [illegible] الأولى [illegible]

الإمكان

امكان [illegible] التجويز العقلي [illegible]
[illegible] العلوم العادية [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الحواس الباطنة [illegible]
[illegible] الحواس الباطنة [illegible]
[illegible] الإدراك [illegible]
[illegible] الصور والمعاني [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] النفس [illegible] صور المحسوسات [illegible] الظاهرة
[illegible] الحواس [illegible] المحسوسات الظاهرة على [illegible]
[illegible] الحواس الظاهرة [illegible] الأنواع [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] النقطة [illegible] والشعلة [illegible]
[illegible] البصر [illegible] صور النقطة والشعلة [illegible] المسافة [illegible]
[illegible] النقطة [illegible] الارتسام [illegible]
[illegible] البصر [illegible] على أن صور المحسوسات [illegible] النفس
[illegible] الصور [illegible] الارتسام في الباصرة [illegible]
[illegible] الكلي [illegible] صور المحسوسات [illegible] الحواس
[illegible] الكلي [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الكليات [illegible] الجزئيات [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الكلي والجزئي [illegible] الكلي [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] الحواس
[illegible] الحكم [illegible] الجزئي [illegible]
[illegible] الحس [illegible] الدماغ [illegible] الحواس [illegible] الذوق [illegible]
[illegible] الدماغ [illegible] الذوق [illegible]
[illegible] ومنها الخيال [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] الصور المحسوسات
[illegible] الحس المشترك [illegible] الخيال [illegible]
[illegible] والقضاء [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] أنواع الإحساسات [illegible] النفس [illegible] الصور [illegible]
[illegible] البدن [illegible] الخيال [illegible]
[illegible] الخيال [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] الحواس الظاهرة [illegible]

ادراك النفس صورها بها من جهة قواها المتخيلة والحق ان منع الجواب يتم بتصحيح الاستدلال على ان المدرك للكلي هو [illegible]
هو [illegible] الصوت [illegible] اختلاف الجهات وكذا الجواب بان الصوت [illegible] ادراك من فصل [illegible] الانفعال
دون الفعل فاجتماع الصوت [illegible] انواع الادراكات في واحد الا [illegible] قولنا الواحد لا يتعدد [illegible]
الا الواحد [illegible] الصورة الخاص في الحس المشترك [illegible] بالكلية [illegible] احساس [illegible] وهو [illegible]
[illegible] بالكلية [illegible] النفات [illegible] الحس المشترك
من جهة [illegible] والنسيان [illegible] الا في الحس المشترك [illegible] الصور
[illegible] بالنفات النفس [illegible] لو كان [illegible] والتخيل [illegible] الكلام [illegible]
حصول الصورة المحسوسة [illegible] معلوم ان المحل المنفرس [illegible] ولا المحل
المعروف [illegible] من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال [illegible]
النفوس [illegible] الصور [illegible] والحواس [illegible] الا في [illegible] واحد
قوله وانصيف [illegible] الامام على ابطال الخيال [illegible] العالم [illegible] في العقد المعاد [illegible]
[illegible] صور [illegible] الدماغ [illegible] الخيال [illegible] الصورة [illegible] واحد [illegible] الاختلاف [illegible]
ان يكون [illegible] صورة [illegible] ارتسام صورة [illegible] العظيمة في جزء [illegible] الصغير والكبار [illegible] الصور [illegible]
[illegible] والاستعداد [illegible] الصور على محل واحد [illegible] ارتسام صور العظيم [illegible]
[illegible] **قوله** ومنها الوهم [illegible] القوة [illegible]
للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة [illegible] ان مدرك العداوة الكلية [illegible]
والمراد بالمعاني [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] الصور [illegible] المعاني [illegible] الحس
[illegible] تلك المعاني [illegible] من الحواس [illegible] معانيها [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الجزئيات [illegible] وجودها في [illegible]
[illegible] ان القوة الواحدة [illegible] الادراك انواع المحسوسات [illegible]
[illegible] احكام الوهم [illegible]
[illegible] الوهم مدرك [illegible] والعقل [illegible] مدرك [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الصورة والمعاني [illegible] كل منها [illegible]
[illegible] الصورة والمعاني [illegible] الحكم [illegible] النفس [illegible]
[illegible] **قوله** ومنها الحافظة [illegible] الوهم [illegible] الحس المشترك [illegible] الصور [illegible]
[illegible] المعاني [illegible] للصور [illegible] ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه [illegible]
[illegible] ومنها المتصرفة [illegible] الصور [illegible]
[illegible] المعاني المدركة بالوهم [illegible] بعضها مع بعض [illegible] بعض الصور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوهم [illegible]

وعند بعضها او مع الوهمية ويسمى معطلة [illegible] ثم اعلم ان الدماغ [illegible]
البدن [illegible] البطن [illegible] وهو [illegible] البطن المقدم [illegible] البطن الموجود [illegible]
الحس المشترك [illegible] المقدم [illegible] الدماغ [illegible] الدماغ على انه [illegible]
الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن [illegible] وكون المتخيلة في البطن [illegible] وكون الوهم في مقدم البطن
[illegible] اما الدليل على تعدد هذه القوى [illegible] اختلاف [illegible]
من [illegible] الواحد لا يكون [illegible] فان قيل [illegible] الواحد [illegible] جميع [illegible]
[illegible] ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة [illegible] واحد [illegible] الالات [illegible]
كون المدرك [illegible] النفس [illegible] القوى الجسمانية [illegible] الالات [illegible] الموجود [illegible] ادراكات
المحسوسات [illegible] قوة واحدة جسمانية [illegible] الالات [illegible]
[illegible] جسمانية [illegible] صورة [illegible] في المعاني [illegible]
القوى [illegible] الحس المشترك [illegible] مقدم
الدماغ [illegible] من الحواس [illegible] الخيال [illegible]
ان يكون [illegible] ان يكون الوهم [illegible] الخيال الصورة الجزئية [illegible] معانيها الجزئية [illegible]
[illegible]
[illegible] من الصور والمعاني [illegible]
[illegible] الشفاء [illegible] ان يكون القوة الوهمية [illegible] المدركة [illegible] المتخيلة والمفكرة
[illegible] الصور
والمعاني [illegible]
[illegible] الوهم [illegible] واحد
[illegible]
[illegible]
[illegible] بالحس المشترك والخيال [illegible] البطن [illegible] المقدم من الدماغ
[illegible] الوهم [illegible] البطن [illegible]
[illegible] الحافظة والمذكرة [illegible]
[illegible] واما المحركة [illegible] الكلام في القوى المحركة [illegible] القوى
[illegible]
[illegible] الفاعلة [illegible]
[illegible] الفاعلة
[illegible]
[illegible]
[illegible] العصب [illegible]
[illegible] والرباط
[illegible] الدماغ [illegible]
واما مبدأ الشوق [illegible] القوى المحركة [illegible]

للفاعلية كالقوة التي يستعد بها سوق الا ... بالسر الى الوهم وسوق مخصوص الى جلالة (؟)

النفس الى الفعل فان ادعى ان ذلك مثل القوى المدركة لان مبدأ الشوق الذي يحصل ويطلب

ثم يحصل مثل القوى يعني المدركة والمحركة قد يعدم بعضها بعض انواع الحيوان كالسلاحف (؟) العقرب

والحمل (؟) انواع الفواسد (؟) او اشباه حيث يحتمله كالاكمه ومن ولد ممسوح بعض كالسمك والحركات او كتحس (؟)

لعارض يمكن اعاده او فيه اختلف بعضهم ادراكاته وحركاته

ما سلف بالمجردات منها فقلنا ان اراد ان النفس والنبات الفعل المار بعرضه انه يجب مجرد الا ان يعلق

بالبدن تعلق التدبير والتصرف فمنعنا ولا فعلى وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس

الساذجة (؟) التي هي مبدأ ... من الغذاء والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة

الارادية ويحصل النفس الحيوانية ... النفس الناطقة ... بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي

ذي حياة بالقوة ... [illegible]

[illegible]

بعد ان عرف ما ذكروا من ان لكل نفس مبدأ الآثار المخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة
وان البدن الانساني [illegible] النفس الناطقة [illegible] ان تكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات
وكذا في كل حيوان [illegible] مبدأ الحركات [illegible] والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية والتوليد [illegible] ذكر
في شرح الاشارات [illegible] المركبات منها ما له صورة معدنية [illegible] فعلها على حفظ المواد المجتمعة
من الاسطقسات [illegible] والنمو والتوليد ومنها ما له صورة تسمى
نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال [illegible] النمو وما يتبعه
وهذا معنى ما قالوا [illegible] المتكلم
اختلاف [illegible] الاجسام واستناد الآثار [illegible] مختلفة [illegible] على
[illegible] والتشبثات العقلية [illegible] البدن واعضائه [illegible] والباطنة [illegible] السمع والبصر والتخيل
والنفس [illegible] الانسان [illegible] العقل [illegible] البدن [illegible] وجوده وانه قد يوجد
ما يأتيه البدن [illegible] الحركة الى العلو [illegible] في النار السارية في
الهيكل المحسوس [illegible] الهواء [illegible] الماء [illegible] الشهوة والغضب [illegible]
في العلم [illegible] المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هو هذا الهيكل
المخصوص والبنية المحسوسة [illegible] وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه
الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته [illegible] جوهر الاعضاء [illegible] سريان ماء الورد في الورد والنار في
الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال [illegible] من الاعضاء حيي [illegible] الى عالم الارواح مات وقيل انها اجسام
لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين والعروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في
الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن [illegible] من الفلاسفة [illegible] الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف [illegible] المتكلمين [illegible] الروح [illegible] المتكون في جوف [illegible] الغذاء
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] المدرك للكليات [illegible] المدرك للجزئيات [illegible] بالكلي على الكلي
[illegible]
[illegible] المدرك [illegible] الانسان [illegible] الجزئيات [illegible]
[illegible] المدرك [illegible] النفس [illegible]
[illegible] المدرك للكليات والجزئيات هو النفس [illegible] بالذات والجزئيات بالآلات [illegible]
[illegible] الانسان [illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النفس [illegible] البدن [illegible]
فلو كان النفس [illegible] البدن [illegible]

[illegible]
[illegible] المحسوسات [illegible] المدرك [illegible] الاعضاء [illegible] النفس
[illegible] البدن [illegible] بالبدن [illegible]
[illegible]
[illegible] على السواء [illegible] جميع البدن [illegible]
[illegible] الآخر [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] البدن [illegible] الاجسام [illegible] النار [illegible]
[illegible]
[illegible] النفوس [illegible] البدن
[illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] جسما او جسمانيا [illegible]
[illegible] تجرد النفوس [illegible]
[illegible] المادة [illegible] الصور [illegible] الامور [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الامور [illegible]
[illegible] بمحل [illegible] موجود [illegible]
[illegible] المادة ومنها المعاني الكلية التي [illegible] تصورها
[illegible] الانسان [illegible] المادة [illegible] والكيفيات
[illegible] المادة [illegible]
[illegible] المادة [illegible] والاوضاع والكيفيات والكلية
[illegible] الصور الكلية [illegible] ومنها المعاني
التي [illegible] كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك [illegible] معقول [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] المعقولات [illegible] جسم [illegible] مجرد [illegible]
الجسم [illegible] الانقسام [illegible]
والحركة والمقدار في الجسم [illegible]

[illegible]

لا المجردات ولا الكون الا بالجسمانيات لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع مسبوقا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة لا السكون ولا الاوضاع التي يتحرك [illegible] ولانه ان النفس لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر
لا يكون منافيا للطبع [illegible] لم لا يجوز ان يستعد بالحركات المتعاقبة الى الارادات والادراكات كلية متعاقبة
للارادات والادراكات الحركية على الاطلاق ومخصوص بكونها مشارا اليها [illegible] ان المطلوب بالحركة الواقع
لا يكون الا بالوضع المعين [illegible] ان يكون موجودا الان الحاصل [illegible] وان يكون الحركة [illegible] الان الحركة
الموجهة الى [illegible] عن مطلوب ذات الفلك يجب ان يكون وضعا معينا معروضا كلما [illegible] الارادة
[illegible] بالحركة والنفس [illegible] الكلية لان [illegible] فلم [illegible] ذكر
الكلي واعلم ان المشهور من مذهب [illegible] المذكورة انتهى والشفاء ان النفوس الفلكية [illegible] منطبعة
في المواد [illegible] الناطقة [illegible] ان يكون لكل فلك نفس [illegible] مع مبدا الارادة الكلية [illegible] منطبعة
هي مبدا الارادات الجزئية [illegible] ان الحكم الواحد [illegible] ان يكون [illegible] التغير
[illegible] مناسبة [illegible] الارادات [illegible] واحدة [illegible] ذكر
المعقولات [illegible] الحركات [illegible] الفلك [illegible] ما هو كمالي
[illegible] الصور والعقل [illegible]

واما [illegible] لا يخفى ان هذا [illegible] في الفلك [illegible] واختلاف
[illegible] الى ان النفوس [illegible] الانسانية [illegible]
الافعال والادراكات [illegible] اختلاف الالات [illegible] على العاقل [illegible] والاجسام [illegible]
لا يختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مختلفة [illegible] الجمهور منهم الى انها [illegible]
وانها مختلفة بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية [illegible]
[illegible] انواع مختلفة [illegible] افراد [illegible] العقلية [illegible] العلوي [illegible]
بالطبائع [illegible] ان يكون [illegible] الناس معادن كمعادن الذهب والفضة [illegible] الارواح
[illegible] في المطالب العالية ان
[illegible] منها [illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] المجردة [illegible] بالبدن [illegible]
[illegible] الارادة [illegible]
ان هذا [illegible] ممنوع [illegible] الاحتياج [illegible] جوهري
[illegible] المركبات [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] بان اختلاف النفوس [illegible] بالعلم [illegible] اختلاف [illegible]
بالاختلاف [illegible] احوال البدن [illegible] احوال البدن
والاسباب [illegible] الملكات والاخلاق [illegible] والكرم والبخل
والعفة والفجور [illegible] لا بد [illegible] خلاف ذلك [illegible] الا بان المواد

[illegible] على [illegible] الاول [illegible] ان هذا من الاقناعيات [illegible] يجوز ان يكون اسبابا اخر
لا نطلع على تفاصيلها [illegible] ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
حادثة [illegible] الاجساد
[illegible] عام [illegible] اطوار البدن [illegible] انشاناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس [illegible]
[illegible] واحد [illegible] ان المراد بالارواح النفوس [illegible]
احداث النفس [illegible] بالبدن [illegible] انها لو كانت
حادثة لم يكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق [illegible] وجه اللزوم ان كل حادث [illegible] العدم [illegible]
مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود [illegible] ان اريد ان [illegible] العدم
[illegible] ان [illegible] دوام الوجود [illegible] انها لو كانت [illegible] حادث
[illegible] كل حادث مسبوق [illegible] فان [illegible] لا [illegible]
[illegible] ولو [illegible]
انها لو كانت [illegible] قبل التعلق بالبدن معطلة [illegible] وجه اللزوم [illegible] ابطال التناسخ [illegible]
[illegible] عن البدن [illegible]
بعد تسليم ان الانعطال [illegible] قبل البدن [illegible] التوحيد [illegible] الاكتساب [illegible]
[illegible] خارج البدن [illegible] الاستعداد [illegible] العاقل
النفس [illegible] بالحادث [illegible] فان قيل [illegible] المزاج [illegible]
[illegible] قلنا يجوز ان يكون [illegible] المزاج [illegible]
يجوز ان يكون [illegible] بالمزاج [illegible] بالبدن [illegible] المطلوب ان النفوس [illegible]
[illegible] بالبدن [illegible]
[illegible] بالاتفاق [illegible] العلوم والجهالات [illegible]
وهو على التجرد [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] بطلانه [illegible] بالعوارض [illegible] اختلاف
[illegible] النفس من البدن [illegible] ان المركبات العنصرية حادثة [illegible]
ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان [illegible] الاشغال
[illegible] الابدان [illegible] بطلانه على ما [illegible] فان قيل لم لا يجوز ان يكون [illegible]
[illegible] السعود [illegible] قلنا لان هذا [illegible]
[illegible]
قلنا ممنوع يجوز ان [illegible] السعود [illegible]
[illegible] بطلان [illegible] النفوس [illegible]
[illegible] على حدوث النفس [illegible] ابطال
التناسخ كان دورا فان قيل [illegible] النفس بالعوارض [illegible] بطلان التناسخ

بأن يقول لو كان تعين بدن النفوس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء كان
التناسخ حقا أو باطلا لنا الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر متعينة بعلاقته وهكذا إلى آخر
لا إلى نهاية فيكون موجودة متعينة بتعينات متعاقبة لا بدن من مطالعة لكن ورد على أن مع تسليم عدم انتفاء الكلام وإن على من سلم المائل
لم يبق حاجة بعد إلى ذلك فليعلم بالفروع إن أمكن جهة في
النفوس مع بطلان التناسخ
هذا البدن نفس أخرى تدبيره من أن النفس لما تدبره وتصرف فيه بدن أخر فالنفس مع البدن على المساواة ليس بدن واحد
إلا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد إما على سبيل الاجتماع فكما مر وإما على سبيل التناوب والانتقال
من بدن إلى بدن آخر فلوجوه الأول أن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لزم أن يتذكر شيئا
من أحوال ذلك البدن لأن الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي لا تختلف باختلاف أحوال البدن اللازم
بل قطعا بالتالي لو صح يلزم بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزوم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساويا بالعدد للأبدان
الحادثة فلا يلزم تعطل بعض النفوس أو اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد أو تعلق نفس واحدة منها بأبدان كثيرة معا
لكنا نعلم قطعا أنه قد يهلك في مثل الطوفان العام أبدان كثيرة لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة الثالث أنه
لو انتقل النفس إلى بدن لزم أن يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لأن حدوث النفس مع العلة المعدة يتوقف على حصول الاستعداد
في العالم لمزاج البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد من القابل لا بد
من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لامتناع التخلف وذكر عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون الماء الأولوية في
المنع لما ليس المانع لا يقول لا دخل للمزاج في اقتضاء التعلق بل ربما لم يتم الأمر بالعكس فإن ليس منع الاستعداد
لكن لا من منع الحدوث لا يستقل على الوجه الأول انه بعد تسليم ..... ما بهما لا بد عن أن النفس
بعد مفارقة البدن لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني ولا بدن غير إنساني لا ينتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها
على ما جوزه بعض التناسخية وسماه نسخا ولا إلى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا إلى عمل ما جوزه
وسماه رسخا ولا إلى جوهر جماد على ما يراه بعض الفلاسفة وإنما قلنا بعد تسليم المقدمات لأنه ربما يعترض على الوجه
الأول بمنع لزوم التذكر وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا أو الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا
أو طول العهد وعلى الثاني يمنع لزوم التساوي وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الثالث
وأما وإن كان جائزا أو لازما ولو بعد حين فلا يجوز أن لا يتعلق نفوس الهالكين الكثيرين أو يتعلق بعد حدوث الأبدان
الكثيرة وما يتوهم من التعطل فلا حاجة على بطلانه فليس بلازم لأن التناسخ لا ... إلا بالكمالات
يتعلق وعلى الثالث بأنه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا للإيجاد بالاختيار أو كون
المركب صالحا المزاج الصالح دون غيره من الأحوال .... إليه وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع للإفلاك
والطف حكم المنع ومما يتمسك به بعض المتناسخين .... بعده ومما يتمسكون به أن التناسخ
على الإطلاق إن إطلاق النفس بعد المفارقة إلى جسم آخر إنساني أو غيره واجب لأنها لو لم تتعلق
لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلما بعد من ممنوعة الثاني أنها مجبولة على الاستكمال والاستكمال
لا يكون إلا بالتعلق لأن ذلك شأن النفس والإلكانت عقلا لا نفسا ورد بأنه ربما كان النفس بلغت إلى كمالاتها ولا تحصل الزوال
لا يتعلق إلا لإعانة لا تحصل كمال البدل الثالث إنها حادثة لما سبق من الأدلة فيكون مستعدة العدد
لا يتناهى وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث لما مر وهي إن كانت موجودة بعد البعض فعدها بها أنها
تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع ولا أبدان منطبقا بكل الأبدان فلا يتناهى فالابد عن مساعدة لا بما هي كذلك

المعاقبة بالمسخ إلى ما لا يتناهى من بلاد صور العلة دوار وضعها فلو لم يتعلق كل نفس الحدوث
لزم توزيع ما تناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم التناهي القدماء
لو ثبت فإن الأدلة إنما تم في ما له وضع وترتيب ومنع لا تناهي الأبدان في عللها ومنع لزوم أن يتعلق لكل
بل بعض النفس إلا بعد الأبدان التي صارت ترابا بالفعل أو متصورا على منع لا تناهيها
والذي يجب قد يتوهم أن من يعتقد القول بالتناسخ فإن من يقول خروجه وحيا بموت
لنفوسهم في أبدان حيوانات أخر في المعاد الجسماني وكسه النفوس الكاملة في الأبدان الأخر إنسانيه لكتعلم
أن الأبدان المحشورة لا يكون الأبدان الهالكة بعينها بل مثلها بالصور والأشكال بلا نزاع في الجواب أن
التناسخ هو أن النفوس بعد مفارقتها للأبدان تتعلق في الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرف
والاكتساب لأن الأبدان في صورة الأبدان تتعلق في الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا أن
تبدل صورة الأبدان كما في المسخ أو أن أجزاءها تعود فيه بعض أجزاء الأخرى وما تحكيه بعضهم
عن أن القول بالتناسخ في المجازاة بتعلق النفوس بأبدان أخرى في الدنيا يحكي على الكثير من الفلاسفة إلا أنه
حكاية لا تعضدها شبهة مقبولة ... مع ذكر ما سبق من العالم من الكتاب والسنة بالحجة بحلاف ذلك
إنهم ينكرون المعاد الجسماني ومن حشر الأجساد وكون الجنة والنار دار حساب وعقاب وثواب والآلام
حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الأبدان وإنما عذابها حجابها عن الأبدان والنار حيث تعلقها
بأبدان حيوانات أخرى يناسبها ما فيها الكسب من الأخلاق وتكتسب فيها أسباب سعيدة بالتلقي فيها من الآلام
والحيوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفأرة والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون
لها تدرج في تلك الأنواع والأشخاص يتزلزل من بدن إلى بدن ويتوارد حتى يتلك الهيئة المناسبة مثلا
يتعدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير إلى ما دونه في ذلك حتى ينتهي إلى السموم ثم يتصل بعالم العقول
مستقرا في اللذة بالكلية ثم إن المنتهين من التناسخية إلى دين الإسلام يؤولون هذا الرأي بالعبارات
المعهودة والاستعارات المستعدة ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار أخرى على أنه
واستدلوا على ما يعودون إليه ... والزيادة ومن كدر نحو إليهم من التعاويذ المقدس الذي هم
سالكون طريق ... يوحون إلى العوام والعاصين من المكلفين وصرف القول بغير العموم من جملة
ذلك ما في القرآن ... في ... ثم إلى النار ... لكنهم ... حلود أغرقنا بالكون ... إرادوا
أن يخرجوا منها ... من حركات ... الذي هي الأبدان للحيوانات وكذا في قوله ... إلى خروج من سبيل
وقوله ... جوارحها ... بالطوب وقوله ... إنه في الأرض معناه
أنهم كانوا مسلمين في كل من المعاش والعلوم والصناعات ما يعلوا إلى الآن معه لحيوانات
وقوله ... أهل ... لعدد المعارضة في قوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم أي على صور
الحيوانات الروس إلى ... من الآيات مع ... بحسب ... مساف
للآيات لأحق ... فساد ... الدلالات و ... الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة بعض
الأجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على أن النفوس الكاملة يتصل بعالم المجردات والنفوس المتوسطة

يتخلص الى عالم المثل المعلقة من مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ويصير بعضهم كالسعداء
الى هذا العالم من مظاهر الظلمانيات والصور المتكونة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة [illegible] بعضهم
[illegible] الظلمات الا ان يكون السعادة في النهاية وبعضهم يتخلص بالتدريج الى عالم الانوار المحضة ويستغرق
في المثل المعلقة

المبحث الثالث في ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس لمعان

لنا ان النفس لو كانت فانية لكانت قبل فنائها [illegible] لان كونها مدبرة لم يعرض عليه الا بعض فنائها وفنائه لكن
[illegible] على كونها باقية بعد البدن [illegible] ذلك [illegible] وهو عندنا بالنصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة [illegible] والجمهور بحيث لا يستعمل الذكر وهذا [illegible] من المطالب العالية
من [illegible] العقلية والنقلية في هذا الباب ما يعني [illegible] الا [illegible] واما الفلاسفة فقد قالوا
انه يمتنع فناء النفس مع [illegible] احدهما انها مستعدة [illegible] بالاستعداد [illegible] فيكون ازلية ابدية
[illegible] حادث [illegible] المزاج [illegible] فلا يكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط [illegible] دون البقاء
[illegible] [illegible] ونانهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد [illegible] بالفعل لكان فيها فعل
البقاء وقوة الفساد [illegible] من ان يكون [illegible] بالفعل [illegible] البقاء والفساد
والنفس جوهر بسيط [illegible] للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون فيها قوة الفساد [illegible]
فلا يكون [illegible] ولا [illegible] المجردات قابلة للبقاء والفساد [illegible] ذلك للصور والاعراض ويكون الحامل
[illegible] [illegible] فان [illegible] البقاء [illegible] لعدم [illegible] لا بعض وجود [illegible]
[illegible] لا امكان لها [illegible] مع وجود [illegible] الامكان [illegible] لا [illegible]
[illegible] ان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مع [illegible] ولو سلم
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] النفس [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] البقاء [illegible] فان [illegible] الاستعداد [illegible] [illegible] [illegible] الاستعداد
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاستعداد [illegible] [illegible] [illegible]
نفس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] ان [illegible] [illegible] [illegible] لان [illegible] [illegible] [illegible]
المبحث الرابع [illegible]
في ان مدرك الكليات [illegible] الانسان هو النفس واما مدرك المحسوسات [illegible] [illegible] جوهريات [illegible]
النفس [illegible] الفلاسفة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
النفس [illegible] بان هذا [illegible] [illegible] الانسان الكلي [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الصورة [illegible] المحسوس [illegible] [illegible] الحكم [illegible] الكلي والجزئي [illegible]
الجزئيات [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الانسان [illegible] [illegible] [illegible]
ان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] على ادراك الجزئيات
[illegible] [illegible] الجزئيات على السواد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بالضرورة انه واحد بالعدد [illegible]

وبصر ويدرك المعقولات [illegible] لكان [illegible] على استعمال الالات وليست النفس [illegible] الواحد
[illegible] واحد [illegible] [illegible] [illegible] بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة [illegible]
في واحد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الابصار للباصرة والسمع للسامعة [illegible]
والذوق للذائقة [illegible] الحواس الظاهرة والباطنة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
ان ادراك المحسوسات [illegible] لو كان للنفس [illegible] على حضور المحسوس [illegible]
[illegible] [illegible] والحضور [illegible] لو كان [illegible] النفس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ان احدهما على
[illegible] [illegible] على [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] كالمقدار والشكل
والسواد والبياض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] والمجرد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] ادراك الجزئيات والمدرك [illegible] النفس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الانسان [illegible] المحسوسات [illegible] المدرك [illegible] النفس
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ادراك النفس الجزئيات [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ادراك الجزئيات [illegible] [illegible]
[illegible] النفس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ادراك النفس [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الكلي على السواد [illegible]
[illegible] [illegible] الجزئيات والجواب ان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
على [illegible] البدن [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الادراكات والتحريكات [illegible] [illegible]
[illegible] والجواب انا [illegible] [illegible] [illegible] النفس [illegible] البدن المحسوس
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ادراكها [illegible] جزئيات [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المتخيلات
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ادراك المدرك الجزئيات هو النفس [illegible]
الصورة [illegible] [illegible] [illegible] الصورة [illegible] النفس [illegible] [illegible] ادراك [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المدرك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] النفس
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] النفس [illegible] [illegible] حاله
[illegible] النفس [illegible] ادراكا [illegible] [illegible] النفس [illegible] [illegible] [illegible] نفسه [illegible]

في مادته وان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي في ذلك ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس
وبالجملة فقد جاز ان لا يدرك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم وجب في ذلك ادراك الكليات مع انهم لم يقولوا لا ادراك
معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل لما كان ادراك الجزئيات [illegible]
انفا سيحصل الصورة في الآلات وبعد مفارقة النفس وبطلان الآلات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء
المدركة باستعمال الآلة وبعدما لم يكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس
ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة
ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبينه معارفة في الدنيا ولهذا
ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع البليات فان للنفس بعد المفارقة
تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفن فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين
ملاقاة وافاضات. المبحث الخامس قد سبق ان لفظ العقل كما يطلق على مبدأ التعقل والقوى
كذلك على مبدأ التغير الانفعالي من النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك راجعا بالآخرة الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال
قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها [illegible] وهو المتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة لما حصل من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات
والقوي وهو الاستعداد على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء تسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب وتسمى عقلا مستفادا اي من خارج
هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس
الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي للقوى الاستعدادات والكمالات او للنفس
باعتبار اتصافها بها او للقوى في النفس [illegible] ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس
لقبول العلوم الضرورية وبانه قوة استعدادية [illegible] الاستعداد المحض وبانه النفس
في مبدأ النطق من حيث قابليتها للعلوم وكذا في السوابق وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث
تأديها الى النظريات وقال ابن سينا هو حصول المعقولات الاولى التي بها تهيؤ القوة على كسب غيرها [illegible]
الاستعداد المستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وهذا اشكالات الابتداء والمعاد
ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات يختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيل النظريات غائبة عقل بالفعل
ومن جهة حصولها معه بالفعل عقل مستفاد وربما يقال هو عقل بالفعل [illegible] والمستفاد بالقياس
الى ما قبله [illegible] الى ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات [illegible] النفس بحيث لا تغيب اصلا حتى

قالوا انها غاية المراتب البشرية واول المبادي الملكية [illegible]
بالبدن او بعد مفارقته والحضور [illegible] العقل بالفعل [illegible] الموجود على ما صرح به الامام واما الكمال بحصول
الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الاسابق [illegible] حصول الكل
بحيث لا يغيب اصلا هو كمال [illegible] الاستعداد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم
مع انها قابلة لها سميت بذلك الاعتبار عقلا هيولانيا وان حصلت الضروريات فقط سميت
عقلا بالملكة وان حصلت النظريات الا انها لم تكن حاضرة بالفعل بل كانت [illegible] الاستحضار بمجرد
التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات
اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة
حصولها مع الحضور والمراتب الاربع للنفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس ملكة
عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا [illegible] واما ما ذكره [illegible]
من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء
استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يحك في كلام القوم. واما العقل العملي
فانما هو بها تمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي المواد
كالخشب للنجار ومن مصالحه التي يحتاج الانسان اليها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر
معاشه ومعاده. وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء
تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والبكاء ونحوهما ونسبة الى الحاسة الباطنة
وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيلها
اعني اعمالها الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية
او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا تستنبط من قولنا الظلم قبيح [illegible]
[illegible] القوة المحركة على [illegible]
على [illegible] ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي
على الوجه الذي هي عليه [illegible] بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية
القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يقتضيه العقل بقدر الطاقة البشرية وتسمى
حكمة عملية [illegible] خروج النفس من القوة الى الفعل [illegible]
علما وعملا [illegible] والضلالات [illegible]
[illegible] بالمعجزات [illegible] الله تعالى
[illegible] الحكمة العملية [illegible] معرفة النفس [illegible]
[illegible] بقوله تعالى

ومن حيث الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو العمدة وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة النفس بمعرفة
بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور التي تتعلق بقدرتنا واختيارنا
فعملية وغايتها العمل لتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منها ينقسم بالقسمة
الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير
المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما بالموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا
ووجودا فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث تتعلق بها وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الكرة
والمخروط وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان لم يكن من حيث تتعلق بها لا وجودا
ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما في
معناها او عن عوارض [illegible] شأن من الالهي ما يتعلق بالمادة كالوحدة والكثرة والعلة
والمعلولية وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما قد يستغنى عنها كالعدد وموضوعه العدد لكنه
فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كما يستغنى عن المادة ويسمى حينئذ من الالهي واذا اعتبر من حيث هو
عارض للموجودات المادية معروضة وتحكم فيه من حيث الجمع والتفريق والضرب والقسمة
فهو علم العدد والعدد من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يباحث عن احكام
حيث الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المناسبات [illegible] بعض المجردات والحكمة العملية ان
تعلقت بالاراء التي ينتظم بها حال الشخص وحده فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة
الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسية

واصول الاخلاق

للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرهما وتسمى
القوة البهيمية والنفس الامارة ومنها غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى
التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة ومنها نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق
والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة الاولى
العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق مقتضى النطقية ليسلم عن ان يستعبدها الهوى
ويستخدمها اللذات وطرف افراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب
وطرف تفريطها الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا
للخلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب
الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي
وطرف تفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما
هي عليه بقدر الاستطاعة ولها طرف افراط هو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي على ما لا ينبغي
وطرف تفريط هو الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط
فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها

حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع تذكر في
المبحث السادس في بيان ان من غرائب احوال النفوس الافعال
كتب الاخلاق وهذا القدر كاف هنا
للنفوس اثار غريبة وهي عند المحققين من غير مباشرة للنفوس خلافا للفلاسفة والقائلين بذلك من بعد
على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكاملة والثالث فيما يتعلق بادراكاتها
الناقصة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء [illegible]
الافعال وعمل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون [illegible] النفس
باثر في البدن كالجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد [illegible]
فيه العلاقة [illegible] فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس من القوة [illegible] حيوان [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] كالطوفان
[illegible] الى النعم [illegible]
وان يفعل [illegible] ونحو ذلك
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] النفوس [illegible]
فان كانت [illegible] النفوس [illegible]
[illegible] النفوس [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
السماوية بالارضية [illegible] الخواص العنصرية [illegible] الرياضية [illegible]
الهندسية [illegible] الروحانية والنارنجيات ونحو ذلك
ما يستعان عليها بالجمع بين الخواص العنصرية والنسب الرياضية [illegible]
القسم الثاني [illegible]
الروحانية [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] احوال [illegible]
[illegible] الكمال
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصفراء [illegible] الصفراء والدم [illegible] او السوداء

فالسواد او البلغم وبالجمود والثلج [illegible] وقالوا انها تتعلق بالنفظة [illegible]

[illegible] حالة التنفظ وذكروا ان النفس قد تكون كاملة القوة [illegible] بالتجاذب [illegible]

[illegible]

[illegible]

المبحث الثالث في احوال العاشر الاحكام يتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها تمتنع بمعنى انها ليست ... ذكروا انها في
جانب النفس فالعلم عند الله تعالى فانه لا يصح بانحصار الافلاك الكلية في التسعة بل يجوز ان يكون من الافلاك المحيط بالكل وفلك
الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبره ويتشبه
به ... العلم ... الا ... وحصل واما الحصر فهي مع كون الافلاك تسعة بان الاول ... وكذا يعني وعقل
وهكذا الى الاخر فيكون العقول الصادرة تسعة مع الاول الصادر تعين العاشر الذي هو عقل الفلك الاخير هو مدبر
امر عالم العناصر ويحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تحريك الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول
السابقة والافاضة الى الات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية ابدية بمعنى ان كل حادث مسبوق
بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع
منحصر في شخص اذ لو تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها
حاصلة بالفعل اذ لو خرج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بالحركة ... مسبوق باستعداد يحصل للمواد
من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات ... لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها
المجردة وهو معنى التعقل ... يتعقل ... حصول ... المثال المطابق واما تعقلها لذواتها
فلان كل مجرد لا يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما
يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يقارن غيره لان توقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر العاقل لان ذلك معاصر
من صحة المقارنة ضرورة بعدم امكان الشيء على حصوله معلوم فيمكن صحة المقارنة عليه ... وان صح مقارنة المجرد
وسائر الكليات ... حصول المجرد ... فيثبت صحة تعقله لذاته اذ لا معنى سوى مقارنتها المجرد في حصوله
عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ... عنه بانها
هذه الفروع على ... فليعد ... عند المتكلم فلا حاجة الى ... انها مبادئ ... احوال العقول
انها مبادئ ... النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب ... الذي هو العقل لا يكون ... ولا الكل
له ... بالجسم ... فلم يكن ... على النفس المحركة ... الى ... والعقول لما
... بالاجسام ... الوساطة ... الاسماع ... صدور ... لما
... النفوس ... ومنها ان الاخير من العقول وهو ... بالعقل
... لا ... العقل ... الى النفوس
... الصور العقلية ... للمعقولات ... الحكمة
... القوة ... على ... العقل
الحق الى ... عن ... الى ...
اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان ... كلها ... لا يكون من العقول
واجب ... واحوالها ... الواحد الحقيقي ... لا يكون ... اجسام
في ... العقول الذي ... كلية النفوس ... ان ... الكلام

كلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم ولا اجزاءه واحواله ولا النفس لما مر حيث
من ... العقل ... في الجسم فيعيين العقل ... صدور بعض ... او ... كون
الصانع ... الواحد ... الوجود ...
صدور النفس ... الاجسام عن العقول ... ان ... عن الواحد ... ان ... عقلا واحدا
ان له وجودا وامكانا ... بالغير ... وعقل صدوره ... باعتبار وجوده عقل
وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك ... الاشرف الى الاشرف ... ان العقل الثاني
عقل ونفس وفلك الى ... بالبرهان ... موجود ... عالم العناصر ... العقل الاخير
... والحركات ... صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه ... الفلك الاعظم وباعتبار وجوبه
وباعتبار علمه بوجوبه ... عقل وباعتبار علمه ... نفسه ... عنده امتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي ... الواحد على ... الراجح ... من
غير ... الوجود والامكان ... باعتبارات وحيثيات ... باحوال
العقل الموصوف ... ان يكون ... واحد ...
... اول ... الواحد ... عنه ... ذلك
الواحد يلزمه ... او ... ذلك ...
ذلك ... شيء ... من ... ان يكون ... الكل ... الامكان
وجود الكل ... المعلولات ... العقول ... الانواع ... الانواع
من ... عقل ونفس وفلك ... العقول ... السماوية ... العناصر ...
لها من الصور والاعراض ... من الحيثيات ... استعدادات ... الواحد ...
منه ... باعتبارات ... ولا ... العقل ... سوى ...
العقل ... العقول ... احيانا ... عقل ...
الفلك ... الثوابت ... الكل ... عقلا واحدا باعتبارات
وحيثيات غير محصورة ... الاول ان الوجود والوجوب والامكان
امور اعتبارية ... الاعيان ... العلة ... وان كانت ... موجودة ... سواء ...
عن الواحد ... الواجب العقل ... الواحد مصدر الاكثر من الواحد ... الوجود ...
ليس ... العقل ... ان ... عقل وفلك ونفس وعقل ...
... العقول ... الثالث ان ... اسناد ... الاشرف
... العلوم ... الرابع ان اسناد ... الثوابت ... العقل الثاني
باعتبار امكانه ... الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية
الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت ... وباعتبارات ... صدور الكثير

عن الواحد وكان استناده الى الواجب باعتبار الجهات من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول
محصلة بالنوع حتى كان الاخر جاء منتفع بعد مسلسل العقول والافلاك الى الانتهاء غير مكثر وعقول
ونفس فلكي حاملا بينها الى ان الانتهاء من العقل الاول اعني بالحقيقة الا النفس الالعقل بالنسبه
وسعد اتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور العقل كسبي ووجه الانتهاء الحكيم بانه صدر عن العقل
الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشر على عدد الاول من الافلاك الفلك الاعظم وفلك
الثوابت والسيارات السبعة وان يكون كل من الثواب على فلك بنفسه ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع
ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مشتمل على مقدمات اخرى ضعيفة وان الاحتمال
والاولوية لا يجدي في مقاصد المطالب العقلية
المبحث الثالث جعل الاسلاميون مباحث
العقول لكن الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم
الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين
زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس
البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة
وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة
مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلال
والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد
عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله وكلام الانبياء وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء
وارباب المكاشفات من الاولياء فلا حاجة بنا الى الاشتغال باثباتها بالادلة العقلية
وزعموا ان لكل فلك روحا كليا الى ما دبت اليه احمى الطلسمات ان لكل
فلك روحا كليا يدبره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح هي
اعظم الارواح تسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء
العرش والهيئة كما ان النفس الناطقة مدبرة لبدن الانسان ولها قوى بحسب صورته وقواه
بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله وترى الملائكة
حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وكذا لسائر الافلاك وزعموا ان لكل درجة روحا
يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال
والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من
ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة
فكما ان لكل من الابدان البشرية نفسا مدبرة فعندهم ان لكل نوع من الانواع ملك الكل فصل

روحانيين يسمى بالصانع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس
الانسانية في الشخص وعد من ذلك اصحاب الطلسمات على ما اكثرهم [illegible] وعد [illegible] ما
فيها موضع [illegible] ساجد او راكع وعند الامر من الكتاب والسنة وتقول المتكلمين
ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال
الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة
ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها القاء النفس في الفساد
والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب انواع الثلاثة
من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء وذكر ان امتزاج
العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج
الى عنصر الارض وان كانت للمائية [illegible] او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا
بالاجبار او بان يكون حيوانا [illegible] والاجسام [illegible] انواع الممتزجات
التي تسكن هذا العنصر وتكون الهوائية [illegible] اللطافة [illegible] كالملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون
المنافذ والمضايق حتى جوف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها
الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرها من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون
الانسان على اعمال يعجز عنها هو بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظ خصوصا
المضطرين منهم عن كثير من الافات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناس ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات
وما يشاكل ذلك
ولا يمنع ان تكتسوا [illegible] الى دفع اشكال على المذهب وهي ان
الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يراها كل سليم الحس [illegible] والا
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والقول بجواز ذلك سفسطة [illegible] ذلك على ما
يوثان العلوم العادية وان كانت [illegible] اللطافة يجب ان [illegible] ويلزم ان لا [illegible] يحترق
ابدانهم ويتلاشى تركيبها [illegible]
[illegible] بهبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة [illegible]
[illegible] مخصوصة [illegible] ساير الممتزجات [illegible]
التشكل بالاشكال المختلفة [illegible] على القول باسناد الممكنات الى القادر
المختار [illegible] ان يخلق [illegible] الابصار [illegible] العادة
[illegible] الابصار [illegible] الاحوال دون البعض [illegible] احسام [illegible]
والطلسمات [illegible] او [illegible] عن الاختلال

وتبدل اشكالهم بحسب الصلاة وسائر الاوضاع والاحوال او يكون لهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب
الرياح او سائر اسباب اختلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر من الحيوانات فانه
يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ان لا [illegible] عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة
والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك [illegible] بطلان ما ذهب اليه
بعض المتالهين من الحكماء وينسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثال
ليس في غاية التجرد ولا في غاية المادية وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى
الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر
للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء [illegible] وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم
الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وحصول عناصره ومركباته بانواع حركة افلاكه واشراقات العالم العقلي
وهو ما قال القدماء من ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن
جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن
هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة
فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل
والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان
له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون بعض الصور المعلقة
نورانية فيها نعيم السعداء وبعضها ظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات
فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف من الصور المقدارية
التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انه مع اقامته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج
من [illegible] الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان
قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد
من تلك الصور الجزئية ليس عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات
مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولا في الهواء على ما يدعيه الشيخ
[illegible] مبنية على [illegible]
[illegible] المنطق

الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز من افعاله تعالى واسمائه وقد جعل المصنف هذا المقصد ستة فصول الاول منها في الدلالة

الادلة

الادلة على وجود الواجب [illegible] الواجب عنه
[illegible] وجود [illegible] كان واجبا [illegible] كان ممكنا [illegible]
وجوده [illegible] العالم [illegible] الدور والتسلسل [illegible] الواجب [illegible]
وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث [illegible]
[illegible]
المراد بالواجب [illegible] على وجود [illegible] الدور والتسلسل
والمتكلمون [illegible] كان [illegible] الواجب [illegible]
الحكماء [illegible] الحركات والاوضاع الفلكية [illegible]
العالم [illegible] المعلولات [illegible] وجود
المعلول [illegible] على وجود الواجب [illegible] على امتناع الترجيح
بلا مرجح بان يقال لا بد ان تكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير [illegible] الدور والتسلسل
ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب لاحتمال
العدم [illegible] بطلان الترجيح بلا مرجح [illegible] المستغني عن الغير موجودا [illegible]
[illegible] الوجود والعدم [illegible]
[illegible] ابطال الدور والتسلسل [illegible] الموجودات
واجب [illegible] ممكنة فمعلوم ان وجود الممكنات [illegible] وجود الممكن
لذاته [illegible] كل ممكن مستندا الى ممكن [illegible] التسلسل وان اريد
مجموع الممكنات من حيث هو [illegible] خارجا عنها
[illegible] ابطال التسلسل [illegible] ابطال التسلسل [illegible]
ان مجموع الممكنات [illegible] واحد منها [illegible]
[illegible] مجموع الممكنات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه [illegible]

على جامعه واما ثانيا فلانه معلول لكل جزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو محتمل لسند
الى محتمل آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض يكون مستقلا بفاعلية
ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واما رابعا فلانه [illegible] لا يستقل [illegible]
[illegible] فيستحيل كونه مستقلا بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها وهو الخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اولى من الادلة الناهضة لابطال التسلسل وقد سبق الكلام
[illegible] وارشادنا ههنا وهو ان لا حاجة الى البرهان والوجه الثالث ان مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة بحيث يجب وجوده بالنظر اليها فلم يوجد علة يجب من العلة التي انما
يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جملتها لان كل بعض يفرض
فله علة [illegible] فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى محض وجوده فيتعين ان يكون خارجا
عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المتنوع من الواجب والممكنات فان بعضها منه اعني
من الواجب يجب بعين العلة ويتحقق الوجوب بالنظر العقلي لما كان وجوب الوجود من جهة امتناع
العدم كان [illegible] بانه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمنع عدمه بالنظر
الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك [illegible] رجع هذا الى ما سبق من ابطال التسلسل
وورود [illegible] ما بعد المعلول الاخير [illegible] بحيث وجود المجموع ويمنع عدم الوجه
الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث [illegible] لو لم يكن حادثا [illegible] الحوادث ممكنة
بتمامها فاما ان يكون لها علة خارج فلا يكون [illegible] العلة الخارجة ايضا
وقد فرضناها تامة [illegible] واما ان لا يكون لها علة من خارج [illegible] وجودها [illegible] ذلك
الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يكون متكررا [illegible]
المعين [illegible] بلا مرجح [illegible] ان الكون [illegible] بتعلق وجود العلة فلا لزم على
تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا لزم على تقدير الامتناع
لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق [illegible] مع ما يتوهم من مسائل الحادث [illegible]
امكانه واما ثانيا فلان [illegible] في العلة التامة المستلزمة على الواجب وكذا
في العلة التامة التي يكون منها الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث

المبحث الثاني

قد سبق ان الدلالة على وجود الصانع بالبراهين [illegible] ترجع اقناعية والى كونه من
المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بل الجمهور في اثبات ما هو معظم المطالب

العالم

العالية بيان ذلك ان الاستدلال [illegible] بوجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية ومن اختلاف صفات لها واحوال وقد [illegible] الاستدلال [illegible]
وصفاتها بالامكان او الحدوث على وجود صانع قديم قادر حكيم [illegible] من الشائعة فيما بين
الجمهور [illegible] الكريم ما لا يحصى كثرة [illegible] كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون
وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في
الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك
والكواكب وحركاتها واوضاعها واحوالها المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر و[illegible]
امتزاجاتها واثارها العلوية والسفلية واحوال المعادن والنبات والحيوانات سيما الانسان وما
اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن
الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على
الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع
جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس قلنا الجواب من وجوه الاول انه يعلم
بالحدس [illegible] ان هذا لا يكون الا غنيا مطلقا لا يفتقر الى شيء ولا يفتقر اليه كل شيء
يكون موجدا لذاته [illegible] اقناعيات [illegible] النطق بجنسه النفس
الى [illegible] العاقل [illegible] الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب تعالى فذاك وان
كان مخلوقا محتاجا الى ان يكون قادرا حكيما [illegible] ذلك الى [illegible] لظهور [illegible] بطلان
التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى [illegible] بان [illegible] لقوم يعقلون
الثالث ان المقصود بالارشاد الى طريق الاستدلال [illegible] من لم يعرف وجود صانع
[illegible] المعاد [illegible] الامر والنهي [illegible] عن المخلوقات [illegible]
[illegible] في الفلك دعوا الله [illegible] ام من يجيب المضطر
اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها

الى الصانع م

علي انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه ... مشهور معروف عند الجمهور من المعتزلة بالسمع
وعزوهم ... المطلق ... بالاسماء الحسنى بما نقل عن الاعرابي من قوله
البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات البروج وارض ذات فجاج الا تدل
على اللطيف الخبير ... على وجود الصانع ... للعالم ولا معنى له
بوجود ... ممكن ... جميع المتقابلات من الوجود والعدم والوجوب
والكثرة ... فهو متعال ... تعالى الموجود والا
والواحد ... المتكلمين
ان الواجب يخالف الممكنات في الذات ... واعتبار كل ... لخصوصية
... الواجب ... ان يكون من لوازم الذات فيلزم ... والذات مع الخصوصية
فيلزم ... الوجوب الذاتي ... ذاته ذات المكان ... ان مفهوم الذات
... صادق على الكل ... العارض ... وجود
الواجب ووجود الممكن ... من مطلق الوجود ... عليهما
غير مقوم فالادلة المذكورة من اشتراك الوجود ... الواجب والممكن ...
بالمطلق ... بخصوصيته ... الاشتراك في مفهوم الذات
وصدقه على جميع الذوات ... الذوات ... فذهب اليه
بعض المتكلمين من ان ذات الواجب ... سائر الذوات ... الوجود
الواجب الذي قد يعبر عنه بالوجوب ... والعلم التام والقدرة الكاملة ... خاص
تسمي بالالهية اي الموجبة ... بالوجوه المذكورة ... اشتباه العارض بالمعروض
فان قيل فكيف يلزم المتكلمين ... الواجب والممكن ... الواجب قلنا لان
المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود ... والوجود زائد عليها
المبحث الرابع في ... الباب

قوله المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وافعاله واسمائه فلذا جعل المقصد ستة فصول يشمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل
تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان
ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو
المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور
او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن
او الحادث بلا موجد وعلى امتناع الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا
للواجب فلا يرد عليهم ما يرد على الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلانها في حيز
حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم
بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الوجود
موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا
يقتضي الوجوب لامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا جاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم
اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر
الى ابطال الدور والتسلسل فذكر وجوها الاول لو لم يكن في الموجود واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى
التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءها بل خارجا عنها
فذكر احد ادلة التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني يشتمل على ابطال التسلسل وتقديره ان مجموع الممكنات اعني
الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط
التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من
الاجزاء بعلية الغير بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلان
معلول الجزء الاول المقدر ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل
جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا وافل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة
وانت خبير بان هذا اولى الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة
الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض
فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب
وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يستغني عن العلة ويتحقق الوجوب
بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان هذا تقريرا آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل
مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل

وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى بحسب وجود المجموع ولمنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث
المقارنة له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدم عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها
لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها
تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة
على الواجب الدفع الدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دايما ومع ممكن دايما ولا انقلاب
وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك قوله
المبحث الثالث قد استدل على وجود الصانع بالبراهين وسنشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي
لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الا
جسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال
وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فنا في اربع طرق هي الشايعة
فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب
وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها والآثار العلوية
والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر
في علم النفس ومنع الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب
والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا
روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه علم بالحدس والتخمين ان الصانع
لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوبه لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات
والاستكثار منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع لو كان
هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بطلان
التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وبهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون هو المبدأ واليه المنتهى وله الامر
والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك
دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ولقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى
غير ذلك ينبه على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم
اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار
الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وفي كتب الملاحدة في وجود الصانع

لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل والسلطان بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم
والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة
في التنزيه وقد لا خفاء في انه هذيان بين البطلان قوله المبحث الثالث الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات
والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات
اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما
اشتراكهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة
التقسيم الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوص ومن الاتحاد والمقابل لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات و
صدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة تم ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب
تماثل ساير الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجه المذكور غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قيل كيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والممتنع
للوجود هو الماهية لان القول بان الماهيات والوجود زايد عليها قوله المبحث الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع
ازلي وابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا و
بعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا
فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة
والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم
وقد سبق بيان ذلك قوله الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة
عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب
بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده و
ان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب
الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب والا فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين
لكان منهما ما به الامتياز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من
الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب
نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة
متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية
مركبة قطعا فان قيل لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها يكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات
وهو ينافي التعدد المفروض لان الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج وهو المنافي للوجوب
الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا

بهما وبلازمها فلا تعدد وان كان متعللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في ذاته تعينه الى
امر منفصل فلا واجعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهويته ضرورة
وح اما ان تكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان
كل موجود متعين اوجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول لوجوده والوجوب مع محال لفرض هو كون الوجوب ذاتيا بالغير ان جعل التعين زايدا وان كان
التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه الى احتياج في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر قوله الوجه الرابع شروع في طرق المتكلمين فنها انه لو وجد
الهان وتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة
جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده
وهو محق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية
امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين الموصوفين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور
للزوم المحال ويقع بهما جميعا الا كل منهما فيلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم تعجيزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما
ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه
الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الاخر من ارادة ضده اولا
وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين اولا يقع
مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة هذا خلاف المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقع تقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة
الضد والمقدمات كلها بينة سوى منع فانها ربما تمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد ارادته ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في حيز الاخر حال الكون في حيز الاخر
الجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه
في ان واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فيعين لزوم المحال انما هو من
وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر
قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم
في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم
القدرة بناء على سعة القدرة ليس عجزا انما كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه تعجيز بتعجيز
الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم
التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره

انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام
الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به تبقى الانواع وتترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان
فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع
لو تعدد الاله فيما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم
جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كان ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود
بنصه اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل ح اجيب بان المراد ان ما لا يمكن ان تقوم
عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو
باطل لانه لا يلزم احتياج الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الاخذ
الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود
ولا يخفى ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء
على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من
ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته
استلزام الوجوب الوحدة لا الاستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به قوله
خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة والقدم مما يتوقف كلها من الخواص ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية
ووجوب الوجود وههنا ما يقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد
لافعالهم دون الاعراض والاجسام نعم يتوقفهم بعدم شرط من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله
تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب اصعب منه قول الفلاسفة بتقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير
عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يخالفون في نفي تعدد القدم او
اهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون
بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه
لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره
وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهور معنى
غلبة شره وعورضوا بان الخير ان لم يقدر على دفع الشر او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل الفاعل خاصة الما فيه من الحكم
والمصالح الخفية كما تزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل في خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك
فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في
عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها
شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها
صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية
الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلب
الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا ما بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها

ودليل الثاني على حجيته ليس بنتيجة وان كان دليلا
كما وجه كلام الاول ومعارضا له لا للاول دليل الزام

تحتهما

كذلك الخامس انه لما مات فيهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود
القائلون بان عزير ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرا التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث
ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الابن والاب والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدا
والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل وقصد التشريف والاكرام ولهذا نقل عنه الانجيل مثل ذلك في حق
الامم ايضا حيث قال اني صاعد الى ربي وربكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق
العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قوله المبحث الثالث الواجب ليس بجسم لان كل جسم
مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وجودية هي الهيولى والصورة او اجزاء مقدارية هي الابعاض وكل
مركب محتاج الى جزئه والشيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان
معنى الجوهر ممكن مستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه والواجب ليس
كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او الفراغ الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم الجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك اخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان
كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق
الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة فيقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري
اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن
هاهنا لا يجعلون الصفات القايمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم
متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم
اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث
يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص والا يلزم
الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر من تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن
هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص
فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضداده لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها الذات
واضداده صفات نقص تنزه عنها الذات بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز
والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان
المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان
الواجب هو الممكن لا المكان وهذا مبني على ان الحيز موجود الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في
جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض
فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله واما القائلون اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة
ولما استمر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء
فمن هاهنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا

فلا ينبغي ان يجرأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه باطلا الحكمة
من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما يجيء واما القائلون بحقيقة التجسيم والحيز والجهة فقد
تمسكوا منهم على قضايا وهمية كاذبة يستلزمها ظواهر ايات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فاما جسم او حال في جسم
والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود فاما متحيز او حال في المتحيز وتعين كونه
متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف
وليس تركبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على بطلانها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس
بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية
على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم
الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني طفقت حدي والسموات
مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فحكم
عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار
انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات
عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف
على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او تاول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح
الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال
الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق
كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد
مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو عند
الدعاء ورفع الايدي الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة
كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات
مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من
جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قوله المبحث الرابع الواجب
ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة
والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس الا ان
البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله اتم واطلاعه عليه اتم فهو مدرك لها مبتهج بها
واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حالة تحصل عند ادراك الملائم
وربما تحصل ذلك فان دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا اعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق
اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان
المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين قيامه بنفسه وقيام غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا في جميع الصفات وامتنع
من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الوجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية فقد ذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة

يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد
في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل او الخبر وان له اسما لا يعلمه غيره فان ما
قد يقع سوالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سال الجاهل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن
الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما مثله فهو متعال
عن المثال والجنس قوله المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين
ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر
اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات
والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى
الانقسام وعايد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم
المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى
المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام ثم اعترض بان على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان
يوجب ذاته ذلك المحل والحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والاثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه
اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم
احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء يحتاج اليه ولا شيء من الغني
بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات
لا يستلزم الاحتياج بالذات فيلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب
بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج
فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير
وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بحسب اتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر
واما صفات الباري فالعلامة لا يسميها حلولا والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها
بمعنى اختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما زعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء
وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما مر لجاز
حلوله في اخس الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قوله والقول بالحلول يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحكام
التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل بانه حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والقائلون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ان الاله ثالث ثلثة روحا قديما ويعنون بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون
القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم
اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة

على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت
كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه
خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة
القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية
والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن
في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين
غني عن البيان وههنا مذهبان اخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله
وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود
الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت
سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان
دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات
التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا
حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى
بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود
وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالمية
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا اندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون
الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر
على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم
بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما حدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد
العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم يبطل لبطلان المعية
والقبلية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجود حادث على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في
تمسك المجوزين فلا يكون واردا في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث
واما مع هذا القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة
القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون العدم شرطا
او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم لزوم الكون

من صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال فلو كان متصف
واما بنوع كمال متعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بدله لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية
بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب
على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل
فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال
من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجب او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يصح كمالية صلاحية للافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل ولو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة
الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون قيدا للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في
الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان له الآن لايجاد العالم متحقق في الازل بخلاف ما يلبسه
لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث
والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق
في حدوث العالم وبمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينتهي الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة
لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا
كان او عدما فيختار ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما ولا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من
صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق
بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القدم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القا بلغ
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال
وقد عرفت الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا
مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول والاخر والقابض
والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات
ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض
وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الغرض لتحرزهم عن القول
بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا

وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين
بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه
ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات
في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلاثة
الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يقال ان المتعلق
هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والصفة
المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات ولنا
من اعترف بكونه عالما يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو
كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود
المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله الموقوف على كونه عالما قادرا قوله لنا وجهان الاول
طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يحكم في
الغائب بالحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربع العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او بحدوث حقيقة في تحقق ككون حقيقة العالم من
قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة
وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين ثم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعللت في الشاهد بجوازها فلا تعلل
في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيحسب لاحدهما مثل ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا
وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي جعلوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي
التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود فان
العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا ونحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى
عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وايضا ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله
علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليها وكذا
ساير الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر
والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها
كلها نفس الذات فيبطل قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان
لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد
حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل
يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من

من الاخرى وهذا الانتزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم
والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق
قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا
يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات
مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات علما بل عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم
ويقدر حيا بل حيوة على هذا القياس ويكون حمل بمعنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في
افادته واحتياجه الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كالنصف
الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والكل معه والنصف متميز
عن الثلثة قلنا كون الذات بنفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصف والثلث
وانما هو عالم وقادر وضع الكلام في ما منه الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولا يفيد كل
تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان
بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالم
او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فهل الذي ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات
بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد المتعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه
لا نزاع في انه تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء يستدعي معانيها اثبات
ما هو ما خذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت معنى المعاني
للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ومثل هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها
ولما فيه من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ادعائهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون
رأسا بل يبالغون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث
لا يحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم
كون العلم هو المصحوب وما ذكره تعالى ان القوة لله وقوله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين فوكله بشكل المخالف بوجوه اكثر
بنفي الصفات بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل
السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة
لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام
بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق
الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب
مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب كذا قولهم علة الاحتياج الى
المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته
على تقدير ممكنتها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه قابلا وفاعلا
وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند العلامة

اثر للغير وان كانت ما لا اثر منتهية الى الواجب مستندة اليه بالوسائط وهذا لا يوجب كونه الفاعل لها الصفة الزائدة ان لم يكن
كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم
ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه والاحتياج
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا الواقع والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود فعالميته مثلا
لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالمية غيرنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو
رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها
معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بتوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان
يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد و
الاختيار وشرائطها حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى بزيادة قديم مكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع
البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست
احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغيرين من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير
بذلك قال صاحب البصرة وكذا التفسير بهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد
وزيد مع يده مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع متناول
كل فرد مع اخواته فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيئين غيران
لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب ممن هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغيرا اشا والاثنين ليس مستعملا والغير مستعمل
والقول قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع بطلان قول
من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يمتنع من اطلاق
القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على
القول بالتغاير فتعين ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه
اخص لان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القدم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القدم كفر ذاتيا كان او
زمانيا فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وكفى بيان ذلك قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة نص على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كمال يطلق بها
كتابه قوله واما التمسك الخامس الى مشبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة
من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الالهية تلك الذات الموجبة للصفات
الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الا آلهية
فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة
انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل

علیه یجب نفیه کما سبق مرارا والجواب منع المقدمتین الرابع انه لا یعقل من قیام الصفة بالموصوف الا حصولها فی الحیز تبعا لحصوله فی الحیز
على الله تعالى محال فكذا قیام الصفات والجواب ان معنى القیام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحوال والاحكام
قوله والقوی الزامیا یعنی ان من الشبه القویة فی هذا الباب وان كانت مقدمتها الزامیة لا تحقیقیة انه لو كانت له صفات قدیمة
لزم قیام المعنى بالمعنى لان القدیم یكون باقیا بالضرورة وعندكم ان بقا الشی صفة زائدة علیه قائمة به وان قیام المعنى بالمعنى باطل
فمن الاصحاب من لم یجعل البقا صفة زائدة لاستمرار الوجود ومنهم من جوز فی غیر المتحیز قیام المعنى بالمعنى وان امتنع قیام العرض
بالعرض لان معناه التبعیة فی التحیز والعرض لا یستقل بالتحیز فلا یتبعه غیره بل كلاهما یتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات
بالبقا فلم یقل علمه باق وقدرته باقیة بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعیف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غیر طریان فنا
علیه اصلا اتصافه بالبقا ضروری ولا یفید التحرز عن الكلم ومنهم من قال هی باقیة ببقا هو بقا الذات فانه بقا للذات وللصفات
وللبقا لانها لیست غیر الذات بخلاف بقا الجوهر فانه لا یكون بقا للاعراض لكونها مغایرة له والبقا القائم بالشی لا یكون بقا لما هو
غیره بهذا صرح الشیخ الاشعری واعترض علیه بان الصفات كما انها لیست غیر الذات لیست عینها فكیف یجعل البقا القائم بالذات
بقا لما لیس بالذات ولما لم یقم به البقا ولهذا لا تتصف بعض صفات الذات مع انها لیست غیر الذات بالبعض فلا یكون فلا
یكون العلم مثلا حیا قادرا مطرانها امتناع جعل بقا الجوهر بقا العرض لیست بتغایرهما بل كون احدهما لیس الاخر ومنهم من قال
ان الصفة باقیة ببقا هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فیكون به عالما وبقا لنفسه فیكون به باقیا كما ان بقا الله بقا له وبقا للبقا
ایضا وهذا كالجسم یكون بالكون والكون یكون كائنا بنفسه وجاز حصول امرین بشی واحد لان احدهما كان قائما بالاخر فلم یؤد الى
قیام صفة بذاتین بخلاف تحرك جسمین بحركة واسوددین بسواد فانه محال معلوم ان الشی انما یكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقیا
بما هو بقا الى غیر ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقا والعلم باقیا بما هو علم والقدرة باقیة بما هو قدرة وهو حج
قلنا اختلاف الاضافة یدفع الاستحالة فان المستحیل هو ان یكون الشی عالما او قادرا بما هو بقا او باقیا بما هو علم او قدرة والاازم هو
ان الذات عالم او قادر بما هو بقا للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان یقول لا معنى لقولكم
بقا الباقی صفة زائدة علیه قائمة به على اطلاقه وایضا اذا جاز كون بقا العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقا لیس مفهوم العلم فلم
لا یجوز مثله فی الصفات مع الذات بان یكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هی نفسه باقیا ببقا هو نفسه الى غیر ذلك ولا یلزم
الا كون الجمیع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار قوله وكم فی نفی القدرة تمسكت المعتزلة فی امتناع كون الباری
تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بیان الملازمة من وجهین احدهما ان عدم
صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هی الا كونها قدرة فلو كانت للباری ایضا قدرة لكانت كذلك
وثانیهما ان قدرة الباری على تقدیر تحققها اما ان یكون مماثلة لقدر العباد فیلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد
واما ان یكون مخالفة لها ولیست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا یصلح شی منها لخلق الاجسام لان حكم
الامثال واحد واما ان یكون مخالفة لها فكذا التی یخالفها هذه القدرة من المخالفة والجواب اما الاول فانه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة بل یجوز ان یعلل بعلل مختلفة اذ لا یمتنع اشتراك المختلفات فی لازم واحد وههنا یجوز ان یعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق
الاجسام بخصوصیاتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بینهما سوى كونها قدرة لجواز ان یكون امرا اخص من ذلك بحیث یشمل قدر العباد
ولا یشمل قدرة الباری ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباری لقدر العباد لیست اشد من مخالفة لبعضها فیما بینهما لجواز ان ینفرد بخصوصیة
لا یوجد فی شی منها فیصلح هی لخلق الاجسام دونها قوله وفی نفی العلم تمسكوا فی امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان
كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشی مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على

وجه واحد وهو طریق تعلق العلم بالمعلوم لا ان یكون علمه بطریق تعلق الذات وعلمنا به بطریق تعلق العلم كما فی عالمیته وعالمیتنا
واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلین فیلزم استواؤهما فی القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا یوجب
تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات فی لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا یوجب تساویهما فی القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات
فی الصفات كالوجودات على رای المتكلمین الثانی لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غیر متناهیة لانه عالم بما لا نهایة له والعلم الواحد
لا یتعلق الا بالمعلوم الواحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومین مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز ان یكون علم
الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فی الشاهد للقطع بان علمنا بالبیاض یخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان یكون له صفة واحدة
یقوم مقام الصفات كلها بان یكون حیاة وقدرة وحیوة وغیر ذلك بل یقوم الذات مقام الكل ویلزم نفی الصفات واذا لم یتعلق
العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان یكون له بحسب معلوماته الغیر المتناهیة علوم غیر متناهیة وهو باطل لما تكرر مرارا من ان كل عدد یوجد بالفعل فهو متناه فان قیل كیف جاز ان یكون المعلومات غیر متناهیة قلنا لان المعلوم لا یلزم
ان یكون موجودا فی الخارج والجواب انه لا یمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثیرة ولو الى غیر نهایة وما ذكر فی بیان الامتناع
لیس بشی لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ایضا بالسواد والبیاض لا یختلف الا بالاضافة ولو سلم فقیام علمه
مقام علوم مختلفة لا یستلزم جواز قیام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباری ذا علم لكان فوقه
علیم لقوله تعالى وفوق كل ذی علم علیم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالایات الدالة على ثبوت
العلم كما مر قوله المبحث الثانی انه قادر المشهور ان القادر هو الذی ان شا فعل وان شا ترك ومعناه انه یتمكن من الفعل والترك
ای یصح كل منهما عنه بحسب الدواعی المختلفة وهذا لا ینافی لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعی بحیث لا یصح عدم وقوعه ولا یستلزم
عدم الفرق بینه وبین الموجب لان الذی یجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحیث لا یتمكن من الترك اصلا ولا یصدق انه ان شا
ترك كالشمس فی الاشراق والنار فی الاحراق ومیل الامام الرازی الى ان الداعی من جنس الادراكات وهو العلم او
الظن او الاعتقاد ان فی الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقیل من جنس الارادة وقیل نفس المصلحة والمنفعة والاظهر انها
لا یلزم انه یكون كذلك فی نفس الامر فربما یظن الشی مصلحة فیقدم على الفعل ثم الاصل المعول علیه فی باب اثبات قادریة
الباری انه صانع قدیم له صنع حادث وصدور الحادث عن القدیم انما یتصور بطریق القدرة دون الایجاب والا یلزم
تخلف المعلول عن تمام علته حیث وجدت فی الازل العلة دون المعلول ولا یتم هذا الا بعد اثبات ان شیئا من الحوادث
یستند الى الباری تعالى بلا واسطة وذلك بان یبین انه قدیم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجمیع اجزائه على قرن المتكلمین
او یبین امتناع ان یكون موجبا بالذات ویكون فی سلسلة معلولاته قدیم مختار یستند الیه الحوادث وهذا مما وافقنا علیه الخصم
او حركة سرمدیة یكون حوادثها الحادثة شروطا ومعدات فی حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق فی بحث التسلسل
بیان استحالة وجود ما لا نهایة له مجتمعة كانت او متعاقبة وفی بحث حدوث العالم بیان استحالة ازلیة الحركة قال امام الحرمین
رحمه الله دخول حوادث لا نهایة لها لاعدادها على التعاقب فی الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكیف یتصرم بالواحد على اثر
الواحد ما لیس عنه النهایة كالدورات التی قبل هذه الدورة التی نحن فیها على ما یزعم الملاحدة من ان العالم لم یزل على ما هو
علیه ولم یزل دورة قبل دورة الى غیر اول والدجاجة قبل البیضة والبذر قبل الزرع ودجاجة قبل بیضة وهذا كالاثبات حوادث
لا اخر لها كنعیم الجنان فانه لیس فیها الموجود ما لا یتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطیك درهما الا اعطیك قبله دینارا ولا اعطیك
دینارا الا اعطیك قبله درهما فانه لا یتصور ان یعطیه على حكم شرطه درهما ولا دینارا بخلاف ما اذا قال لا اعطیك درهما الا اعطیك
بعده دینارا ولا اعطیك دینارا الا اعطیك بعده درهما فبالجملة نفی الحدوث ینافی نفی الاولیة ولا ینافی نفی الاخریة لا یقال

ثم يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما
نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل وتخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول
وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال الاول المشهور بزيادة مقدمات لا احتياج اليها وهي الشق
الثالث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان التالي في كل من الاولين عين المقدم ولهذا عدل عنه وقال
والاشبه عندي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبتني على التقريرين لا يتم الا ان بين حدوث
ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او بين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق
باخر الى لا نهاية محفوظ بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في
التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف
ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا باخر من غير بداية كما هو رايهم في الحركات
ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات الى لا نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل
اعني كون كل حادث مسبوقا باخر الى لا نهاية ليتم به الاستدلال قوله ولبعد من الاول عدم ابتنائه على اصل الباب يريد ان الاول بعدم
بعد ما ثبت للاصحاب الاول لما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل استناد الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا
مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث
مسبوقا باخر الى لا نهاية وقد بين بطلانه فتاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق
الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بتوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بتوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره
ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل منها من اللون والشكل والطعم و
الرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر
مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم هو الله تعالى موجبا بالذات لزم من
ارتفاع العالم ارتفاعه يعني انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع
اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون
اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا
اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة
ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية او على شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط
مثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم
والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات صفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من
لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وضعف الوجوه لا يخلو عن مجال مناقشة اما الستة الاول فلما
لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة [illegible]

وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها فضلا عن التصديق بكون الباري قادرا عالما ففيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها
وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما التاسع فلانه مبني على ان ما نشاهد
من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق غير تائه في
اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع والتقرير بلا احتمال قوله تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب يتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر افتقر
الى مرجح فينتقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه
على امتناع الترجح بلا مرجح واحتياج وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب
احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة يتعلق لذاتها ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم
انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا
لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينتقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات
اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه
وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل
موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصله هذا يؤول الى انه لا فرق
بين الموجب والمختار والجواب انا لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا
لا مختارا فان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار لا ينافيه لانه بحيث لو شاء ترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان
قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا
شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر و
الجواب انا نمنع كون العدم مقدورا ان الفاعل لو شاء لم يفعل اي لو شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده وان لم يشأ لم يفعل
اي ان لم يشأ ان يوجده ولا نسلم لبيان ما ذكروا انما المستحيل هو انه لو شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا
واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بدل ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم
يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى
لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي
العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه
عن نفع للفاعل فلا يستحيل على الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون
الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا
وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل
والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده

الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته وممتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالدليل ولا لصحاله السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يتعلق علمه في الازل بوقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يعتريها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وهو كل متعاقبة حادثات لا نهاية لها بحسب التحقق والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانع دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير قوله وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا قبح بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه فان خلاف المعلوم وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث وسفه او تواضع بخلاف فعل الرب في عباده المحصل بل التواضع الطاعة وعبادة الواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث ولا اضاف في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان فعل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة ودواع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم الماهية ما شاكلها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه لكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وتسمى كسبا والله تعالى ولو سلم فانما تجب عند خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر بيد اثنين وجذبه احدهما حال دفع الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر قوله واما شمول قدرته ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد لكن بخلق وعلى هذا لا ينافي اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان الكل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد نسب

شمول قدرته بانه ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون كل العلتين المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى ولئن سلم فرب ترجيح على قدرة العبد ونظير ترك ها قوله وخالفت الفلاسفة القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالفت فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا تترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض من المبادي او الصور او القوى بتوسط من الحركات ولافعال العنصريات بصورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وعامة متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المليين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسلم خلق الاعمال وبيانه فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ومنع الصحة القدرة واما ترجيح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل والارادة لله تعالى علم خاص وعلم بقدرته ارادته غير زائد على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قوله المبحث الثالث في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة ونبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان قائلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه

خالق للافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام و
اتقان واحكام يحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية
والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكل سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات
والارضيات والسموات والى ما يقول الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي
تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا
لا خلل فيه اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منها واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد يستند جمع من العقلاء
الحكماء عجايب خلق الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور يسمونها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية
قلنا المراد استمال الافعال والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملازمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو الكل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفي الظن فمدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات صفة ضيا
التصور الكمال انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما هو لا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وما قيل قد يصدر عن الحيوانات
العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور
على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك العمل التعليم المحتوت
من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سوالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان
يوجب الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون العلم والقدرة ودفع بان ايجاد مثل ذلك الوجود وايجاد العلم
والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما الا ان الاتقان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة
والاجماع عليه ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع
التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا
مكابرة نعم تحقيق ذلك في صنع الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اورد من لهم يستدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد
اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وعدنا الا انه الذي في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم
التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة
بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان
المصاحبة على حصول المجرد فيه يتوقف امكان الشيء على وجوده المتاخر عنه وهو محال فان المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج
يلزم امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل
لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة
المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى ساير المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه

لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عنده بمعنى عدم غيبته عنه لا استحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان
مسلما على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات فاذا كان
عالما بالمبدأ اعني العلة كان عالما بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون المعلول
بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة في الثبوت لا يجب ان
يكون لازما ذهنيا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الانتقال من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما هو عليه في نفسه والكلام
في علم الباري تعالى كذلك قوله فقيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما
الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي ثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي
واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع
الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا
ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال والجواب عن الوجه الاول
اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث
العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور
وايضا فالبعض يعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب هو ممنوع بجواز كونها عالمة من وجه معلومة من
وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك من العلم كما لا ينفك
المعلول عن العلة والمراد ان النفس يعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان العلم ليس الا
تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعقلات والاضافات ويحتج على ذلك بعض المتاخرين بان حصول
الاشياء اذا حصول الفاعل فذلك بالوجوب حصول الصور المعقولة لنا حصول القابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صورا
مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه وليس كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات
لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم والجواب عن الثاني منع لستحالة الواحد قابلا وفاعلا قوله فانه علم الله تعالى غير متناهية
بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ويعم الحيوان وشامل لجميع الموجودات
والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلعموم قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه
مثقال ذرة العلم ما ينسه الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات
اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية
فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو موجب لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عددا من العلوم وهو محال لان الكل

ما هو موجود بالفعل فهو مبني على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز
علم جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث ويتسلسل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لانا نقول علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم
نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد
المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الاخر ولان المتعلق بهذا تغاير المتعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية فيلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع
لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان
هذه امور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه
ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية
هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل ما يتميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا
وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف لا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز
كل واحد وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يكفي تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم
بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال في معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع ليتميز عنه
عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد
من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب
الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المحال من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم
مطلقا وجوابها والفلاسفة نفوا العلم بالجزئيات المتشخصة والمشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية
يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقلها بعقل
هو جه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة
مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا او ينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا علم
ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة
في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره قال الامام ان اللائق باصولهم انه الجزئي
ان كان [illegible]را او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وذلك
كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة
ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يتعلق العلم به على ما قرر الحكماء من انه عالم
بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما فرد والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا
دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم الاول بعينه اي انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه
دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق
جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يلزم لو لم يعلم على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات
الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتم الدليل ولو سلم فتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما

يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن البعض من هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان
يستوي الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل اخر وان نقصد ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على
وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير العلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب
كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا و
استمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة
والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة
اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلول لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يحل بها المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير
المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه
فانه يصير مسامتا لزيد بعد ما كان مسامتا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على راي
جمهور المعتزلة فلهذا ذهب ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد
الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول الان زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم بالث مقول من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم
بوجود غدا وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء
في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الاخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين
تغاير المشروط بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما
اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة والعالمية لا يقدح في قدم الذات ومن
المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة ودخوله يوم السبت تعلقان مختلفان الزمان
لا يتغيران اصلا فانا في يوم الجمعة نعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت نعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم
في الحال والوجود في الاستقبال سيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم في
الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فاصل الكلام في العلم التصديقي والاضافي في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له
الدخول يوم السبت للعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية
اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد ومنه النسبة كالهما وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد
هو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حال معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا يستلب جهلا اصلا ... علم
الباري تعالى في الازل بعدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام
يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل
والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فوك والزم معنى
ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب
جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا

قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا ظهور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشئ شرط وجوده فلا يحصل قبل
وجوده ولا يبقى بعد فنائه الامتناع في اتصاف الذات معلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم
بطريق الايجاب دون الاختيار وكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب بذات الواجب اما ان يكفي
في ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت
تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليها الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ
فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشئ لا يلزم ان يكون متوقفا عليه
كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من
المطيع والعاصي ملتجئ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة
الى الله تعالى ابتداء او بوسط وقد اتفق الحكماء وعلى انه عالم بذاته فان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله البحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان
معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده
لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة
لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند
العلامة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة
تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل
لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي
المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الآخر ونبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء
والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم
تحقق سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على الارادة ذلك ولا ان العلم بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع
معناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج البتة ويحقق ان مغايرة بعض الصفات
التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم بيان قدمها وزيادتها على الذات مثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد
ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت
الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره مفتقر الى مرجح ويعود الامتناع
وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها
التخصيص والترجيح ولو لم تتساوى بل لا ترجيح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد ومرجح بلا مرجح في شئ فان قيل فمع تعلق الارادة
لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر مرارا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الثاني ان الارادة لا يبقى بعد الايجاد ضرورة
فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فيحصل لها تعلق وترجح وعند وقوع المراد يزول
تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدورا لا تحقق له
في الاعيان فان قيل يكفي بردده في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا يكون مع الارادة جائز الوجود

والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم ودافع
لسؤال زوال القدم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاسناد بانه تعلق في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق
الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولى فيلزم العبث والجواب
ما مر في بحث قدرته قوله وحدوثها يشير الى نفي مذاهب البطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة وهو فاسد لما مر من استحالة
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل
فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث
فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا ابتداء لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للباري فيلزم حدوثها لان
ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها
لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري
ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض بنفسه ليس بضروري بل استدلالي تكمنه حكم الذي لا يستحيل قيامه بنفسه ومنها
بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تعقل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد على علمه السابق
على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة على المناسبة التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا
هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدور شئ عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا
بحسب طبع ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي
ما نسميه الارادة وقد عرفت فساده بما حاصله علم الله تعالى بالكل وانها السبب لوجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون
مأمورا به لا يكون مرادا له ولا رضا في ان هذا موافق للعلامة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ويخالف النصوص
الدالة على ان ارادته متعلقة بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت وانه قد لا يريد العباد ما لا يشاؤه منهم من قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة
والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد
المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى ومذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة ليست سوى الداعي في الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري
في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد
كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا وانما يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك وبهذا يمدح بها ويذم
ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى تريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل
لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشئ بالقصد والاختيار فذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم
باطل لانا لا نشعر عند الفعل والترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد
استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونها اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلازم الشعور به وان
اريد انها اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يشهد سوى الاطلاق على ما يقتضي ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى
وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف ونحو ذلك
مما للقصد مدخل فيه وانما المدح والذم على الشئ فلا يستدعيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي اعني

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل يحدس من انفسنا حالا ملايمة منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب المرتب في الترجيح والتخصيص ويدعوى كون
الارادة مغايرة للداعي احد بان يكون ضرورية ام اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة
لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة نكون مما نسلط الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل
او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعي في حق الباري تعالى انها مثل الحالة الملايمة والاقتصار على العلم
بالمصلحة فذلك بحث اخر قوله خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامو
مورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين فذهبوا الى انه يريد من الكفار
والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في
ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة
بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة
بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب
بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر اعدام ملكات
وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وعلى ما يستتم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به الا انا لم نزل آفات
ثم اذا سبرنا صفات الجرم لم نجد ما يصح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا فلزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار
اليه الامام حجة الاسلام انا لا نخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان
بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا
بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة الوثوق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في
القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او بعدة منها مع ما في كل واحد من
مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى نسبتها البعض والاولى على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فلا حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش
فيها باجراء المنع اذ ربما يحكم بذلك من يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك ولسائر الادلة
السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا اتفقت على ما عليه
اصحابنا انها صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما مر في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع
والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبيل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة
اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة يتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان
السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبع ذلك التأثر الاقوى جسمانية والجواب
انا لا نم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا يجب

على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم
الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة
العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر
في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون ايضا واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تعلق بالمبصرات مثلا بحيث يحصل
حالة ادراكية تناسب تعلقها اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب المضاف اياه هو او وعند الفلاسفة على هذا الايلزم ثبوت الصفة الزائدة
فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة
الزائدة على الذات قوله خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر
اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك نفيه ضد منافي فالدليل
على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دال على وجوب وصفه بحكام الادراكات ثم يقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات
تنبئ عن اتصالات تعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فان من يقول شممت تفاحة لم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق
المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبارهم تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني
الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في
السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب هاهنا كما مر في السمع والبصر
وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر
وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا
المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع توالها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري
تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد
والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
ولما كان ذلك الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان
كلما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة
بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوز الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا
وانما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع
الاصوات ولو جد بنظم الحروف وتركيبها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه اسم من المتوهمات القطعية والمشهوره

لما يطعوا

فیما سان ان يسمع احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة
فاضطر القوم الى منع احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية
كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية
فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام
حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى ما ذكر من تحقيق المناظرة في ثبوت كلام النفسي وكونه
هو القرآن ينبغي ان يحمل على ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر
قوله لنا استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر
للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما و
ان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول و
مشروط بانقضائه وان يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق مع ما ذكر في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه
بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة
بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم
فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن جهل الجاحظ ان من المنتظم
من الحروف ما لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما اللزوم الترتب
في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الله تعالى واجيب
بان كون المتكلم من قام به الكلام ما تشهد به عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء ممتنع البقاء مما لا ضرورة وما ذكرتم حلا
لشبههما مموهة اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا اتفاق سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي القيام ببعض
اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه
مجازا واما الثاني فلان الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة لا الصورة المرسومة في الخيال او المحدودة في الحافظ او المنقوشة باشكال الكتابة
على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قوله وان الوجه الثاني
ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب
الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما
يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب
النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وستأتي في فصل الافعال ويستدل
القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند
الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه
او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا وجود
حقيقة للاخبار والطلب مع الصورة المذكورة بل انما هو مجرد اظهار امارتهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا
الذي يجد في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا على جهة ندب او ايجاب قلنا هذا باطل لان اللفظ يصدر مع ان الطالب بحاله
والماضي لا مراد ولم يلهف به وبالفروق تعلم ان ما يجد بعد ايضا اللفظ ليس تخيلها ملهما ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير

وبالفروق تعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب نحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسه كلام ويزور في نفسه مقالا وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وفي التنزيل في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وامتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون
قديما لما مر قوله تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعلى انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف على ان ما ثبت بالنص او الاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الا
الاشتراك او المجاز المشهور بطريق الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه
يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قوله الثاني وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا
ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي
لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم لشهادة النص والا جامع
والاجماع في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد يزول الجسم الحامل
وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن جملة الى سماء الدنيا فحفظه الحفظة او كتبه الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شيئا فشيئا بحسب المصالح والمراد المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة
تصور اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال والمراد القديم دائم مكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك
من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة والمراد النسخ كما يكون
للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن بحسب الحادث لان القديم لا يرتفع ولا يتعدى فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما
يعطيه كلمة اذا وان دل حدوثها لكنا نعوم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي اي ليس قولنا الشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كافي تمام
قوله اللام وانما لا يمري ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كان حادثا لكانت انفع الكلمة كن اخرى في تقرره وتسلسل وان جعلتم هذا الكلام
لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد وذلك لا ينافي حدوث كن قلنا حقيقته السر قولنا الشيء من الاشياء عند تكونه الا هذا
القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا اذا علمت قولي لاحد من الناس عند اشتهاء الا ان اقول له نعلم لم يدل على انكم تقولون
نعلم لكل احد بل على انكم لو وقعت في حيز شيء ما لم يكن الا هذا القول قوله الا مجردا انه دال المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله
تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله
لكن المرضي عندنا انه اختصاص اخر به وهو انه اخترعه باوضاعه ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الاية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل هو
المعلوم من اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما نقرأه كل احد بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل
شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع
وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التلويح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان وقلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأديب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله هذا جواب خلاصة ما تقرر ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء والمسموع والمكتوب

وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر لم ينتف تحققهما معا
كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا فنقول ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات
الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن لها بقاء كان كالعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا
ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ
ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما
في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم
القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء
اخر يقوم بها وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية
ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا
سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات لزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقاء ولزم كونها باقية ببقاء
زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه
به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه
ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا اتفاق
بقاء الذات ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو ما قلنا المستحيل
ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء او باقيا بما هو علم اي ههنا العلم علم للذات وليس بقاء او البقاء بقاء للعلم وليس علما فان قيل اذا جاز كون
العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث
زيادة الصفات من لزوم الساذجات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت صفة
زائدة على الذات فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض
بان الاصل عدم تكثر القدماء الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات
والصفات بخلاف الجوهر مع الاعراض فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينها ايضا
وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير كذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات
لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا
قوله ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وقرروه بانه اخراج المعدوم عن العدم الى الوجود
ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته
للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة
التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم يختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث
حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو
في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا

يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى ممدوح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو
لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك مدحا من الله بما ليس فيه وهو قبيح والزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها
وهو عليه محال واجيب بانه كالتسبيح في قوله تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود
ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار بوقوع الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الارض والسماء والاشياء وغير
ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء [illegible] لاوقاتها بكلام ازلي هي كلمة كن ولا نعني
بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين وثالثها ان
كمال العلم والقدرة والارادة وما يليها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو
فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد والفعل كذلك بل هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين
الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة
يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير
بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست
نفس القدرة لان مقتضى القدرة انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد
بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق و
ترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم
ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المعتزلة بالارادة كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة مؤثرة على وفق الارادة اي انما يؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة
واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك لا يكون الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات
ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التأثير وانما تجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون مؤثرة اي بالنظر الى
نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض
صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون مؤثرا بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قوله وما قيل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس
الاثر والتكوين نفس المكون وهذا باطل فاسد وفساده غني عن البيان فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا
لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعدما لم يكن مؤثرا فالذي يحصل في الخارج هو الاثر لا غير و
اما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قوله ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة عالية
الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس على ذلك دليل سوى علمه واثبت القاضي ادراك الشم
والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين
في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جعل المكونات مخلوقة

بقدرة الله تعالى فيها وجه تخصيص خلق آدم صلعم بها لفظ المثنى وما ورد الجمع في قوله مما عملت ايدينا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريفا
وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان تحت حياطته و
مكنف رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء
واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية
بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص المقصد الرابع في انه تعالى يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان الاول
في رؤيته وقد اتفق اهل السنة على ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فاما المشبهة والكرامية فانما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما
النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية
هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ثم لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد
الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما قال
الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه ضرورة او برهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن
في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو
ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه
بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى
عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وسلم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه
الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه
ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة
بوجوه الاول ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري او انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة
لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى حال ما يسمع كلامه ويحصل مناجيه ويخاطبه واختص من بينهم بآيات كثيرة فما معنى
طلب العلم الضروري وان دك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الآية امامه بعد اندكاك الجبل لا الاستقرار
فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المعداة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع
في المواقف من ان الرؤية ان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو وما ذكر بان النظر بمعنى الرؤية فوصلها وصلها والا
فليس في الآية وصل الرؤية بالى الثاني للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا
قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل
كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ردّ عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانهم لم يعلموا الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لتصديهم العنت والالزام
على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير

طلب للمحال ومشافهة لما عرف من الاحوال والاهوال والآلام بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب عن المخبر بان كلام الله تعالى
والمعتزلة يجترئون في هذا المقام ويزعمون انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واخبار موسى عليه السلام
في الرد عليهم بطريق السؤال والجواب عن الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق ويأتي انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين
بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقروا بما اقروا واصروا بما اصروا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا
لو سألها لنفسه لرآه قويا وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال
الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع
الرؤية ولا فائدة للسؤال لحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا على تحير السائلين ولا شك انهم اولى بتعقلها من موسى مع تأييده
بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا يصح ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان
معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمحل الرؤية فيجوز ان تكون للانبياء بعض العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر ببالهم هذه المسألة
حتى سألوها منه وطلب العلم بما يعن ثم في طريقة الاستدلال او خطرت ببالهم وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له
جلية الحال وهذا تعرض بما يلطف للعباد في العصر عن جهل تكليم الله تعالى بما يجوز عليه وما لا يجوز ويقعون في الخرق عن حيثيات المعتزلة نعوذ
بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية
آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة الاطمئنان القلبي ولو سلم فلا نسلم استحالة
جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا
نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حال تزلزل واندكاك ولا نسلم
امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حال الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا
صح جعله وكان خاتمه لا تعالى جعل كذا الا انما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون هذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن و
بالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع
فان قيل فيجعل الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص ههنا انما هو بحسب المفهوم دون
الوجود ولان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد الرؤية فيها اللهم الا ان يقال
المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا بد السكون اي اللاحق بان قيل وجود الشرط لا
يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه الفعل وآخر
ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع
لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصدا او لم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لا كلام في وجود الشرط ووجود المشروط وهو الرؤية
في المستقبل فانتفت بدل التساوي الازمنة وكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالممكن انما يدل على الجواز اذا كان القصد
الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط كما في القرآن كما في هذه الآية فلا ورد بان الاصل
الاجماع اول منها على الاقناط وحمل الكلام على الراجح وقد يقال ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل
لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية وأخطأ السائلون والآخر انه ليس معنى تجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه
بل انه خلق فيه الحياة والرؤية فرآه على ما يحكى عن ابي منصور عن الاشعري وضعفها ظاهر قوله وثانيها تمسك المتقدمون من اهل السنة على امكان
الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم

اقول في هذا الكلام بحث لان الانبياء دون ... بالتجربة ... تتم ... برسالته ... لا يحصل العلم به بتواتر الخبر ... فاذا هي تحصيل العلم ... صح

٢ واذ لم يكن قطعيا يرد وعليه انه والتبع في الانبيا فلا يلزم وقوع الرؤية فيها

في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جوهر ممتد انه عرض وربما يدرك الطول بمجرد التفات من الجواهر في سمت ان الخط
بالمثال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر وبين نوع ونوع من الالوان كالسواد
والبياض من غير ان يقوم شيء منها بآلة الابصار وما يحكم للاعمى ورتبهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون
لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما
الحدوث اولا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم
ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب اعترض عليه بوجوه يدفع اكثرها
ما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهم الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة
معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية وكيف لا والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو
باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لها علة مشتركة ووجه اندفاعه ان
تعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك انه هوية
ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان يدرك ما هو من خصوصية احدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة بل ربما نرى
زيدا فان تعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد يتفصل الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل
عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصيناها في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين
الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهر او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا
عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا
خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض
ثم على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من المو
جودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فدعوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء هو
جوهر قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه
بالضرورة وهذا مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان
اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع

الرؤية وكون الآيات الاحاديث الواردة فيها على ظاهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما
النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن اهل
اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة
والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث الحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او
للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين المستغرقين في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله واعترض
بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله كنظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول
بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشديد والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ولتحققه
مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات يدفع الا
حتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لتبشير المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاستبشار بمطالعة النعم والمواهب
لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير
في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات
ولم يرد عليه الابيات لجواز ان يحمل على سلب كدوم تبارك ثلاث لا لحن واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز
المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي
عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون حيث ساق الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وحمله على كونهم محجوبين عن ثوابه
وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد به الخبر
الصحيح وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل فان فضل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف
يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا
ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد قوله تمسك المخالف بوجوه نفى المعتزلة بعقلية وسمعية بعضها لمنع صحة الرؤية
وبعضها لمنع وقوعها فالعقلية اصولها ثلاثة الاول شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما
كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كا
لوجه مثلا وهم يدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال

حسنت نبال نظر الرضى
وتحير نظره فيه يحسنه

ولكان جوهرا او عرضيا لان المتحيز بالاستدلال جوهر وبالسمع عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيها ولكان في الجهة او خارج
الجهة او فيها اذلا يعقل الرؤية الا ان لم يكن فيه ولا خارج لا سيما الغايبا ولكان المرئ اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون مبعضا
متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا افساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي
فيكون في حيز وجهة اولا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل واحد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه
فيتجزى او متصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما
مع رؤية شيء آخر كما في الجنة فيكون على جهة منحصرة ان رؤية السماء دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما
هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وصدق عليه شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع واما الرؤية
نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع والتسليم في الشاهد فلا يلزم
في الغائب لان الرؤيتين مختلفان اما بالماهية واما بالهوية لاتحاد تجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما
يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكتسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات بجهة من الجهات ان تقال مراعاتنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المحالة بالجهة
السماء عندكم بالانكشاف التام وعند العلم الضروري قوله الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال
شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع
رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القول وان سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب
اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يتبع افراد الماهية الواحدة بطريق مختلفة قوله الثالثة الشبهة
الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب
سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان التقابل وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب والبعد وحيلولة الحجاب الكثيف
او الشعاع المناسب لضوء العين انما شرط في الحوادث اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شامخة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز
ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا
لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه سوى الحال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم
ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية لعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري
بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير
ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب بعد تحقق الامرين
لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية مختلفتان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة نوع ادراك في الباصرة لا يخلقها الله
تعالى الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان الرؤيتين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم
تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط ونفي الشروط والموانع بحيث ان يكون منحصرا فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا
الا ترى ما اخرجتم فيجمع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الاانه لا ترى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فمتى يقطع ببطلانه واحتج
الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكر بوجهين احدهما ومبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى

الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط
وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين
فعلمنا اختصاص حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول مع كون رؤية
كل ذرة مشروطا بانضمام الاخرى اليها فهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد فيحدث
فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم قوله الرابع مبني على الشبهة السمعية
واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائع في الادراك بالبصر استنادا الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما لشهادة النقل عن ائمة اللغة والسمع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما
ونفي الآخر مثل ادركته وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية و
الاصول وائمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصح الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم
السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل
سلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا يطيع كل — وزن
والمنافقين وكذا كلم صريح كلمة كل مثل لا يفتح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيق
انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود
حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي القيد وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والعلة
للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاء في راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا
اي ترك الحج مع الاستطاعة تكيف للنفي وعلى هذا الاصل مبنى ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل الا بالنفي
مثل قولنا الابي من لا يحنث الفاتح حوفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام
الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما لبلي
بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد الفعل مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد
يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكن لعدو خل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص
النفي لا لنفي الاختصاص وانا غير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط قد يكون
سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر قد يكون قيد المطلوب
فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وزال ما لي عني وهذا اصل كثير النفع عزيز الفوائد تحت الضبط والى قطع عليه ولم سبيه
القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا
في التنزيل الا بهذا المعنى هو اللايق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي نفي ادراك بالبصر وارد مورد
التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال قيل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب لا
انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة و
اورد عليه ان هذا التمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة والازل ورفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فيحدثها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات
فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيهما انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها

بل مورونه مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايت فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها منزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم
من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الروية نقصا ولستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته مناقض انما نعتقدها ذكرنا لان
ذكروا و نقلوا عن ايمة اللغة افترا فان ادراك بحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف
دون اللغة فالحاصل انه اذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق البارى تعالى لم يكن لنفي لا تدركه الابصار فايدة ولا التقوا وهو يدرك
الابصار جهة ملبسا انما فايدته فالتمدح بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراك الابصار فعبارة
عن رويته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وبالجملة ان المنفي ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه
وهذا مصطلح الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا مدح في
ذلك ولا فايدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالخارج على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا
لتنزه البارى تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الروية بالمعنى المتنازع **قوله** بل ربما يلزم جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالاية على
جواز الروية بالمعنى المتنازع وتقريره الظاهر من منهم ان التمدح بنفي الروية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتنزه بحجاب الكبرياء لا لا
متناهيها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح لها في ذلك واعترض بان ذلك لعراء عما هو اصل المدح والكمالات اعني الوجوب واما الموجود
فيمدح بنفي الروية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رويته واجيب بانه لا مدح في ذلك ايضا لان كثيرا من
الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا الاستدلال على اصلكم حيث جعلتم متعلق الروية هو
الوجود وهو دوم كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جايز الروية الا انها مرونة بامارات الحدوث وسمات النقص
فلم يكن نفي رويتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكلامه وادرج تمدحه بنفي الروية في اثناء كلام نفي سمات الحدوث والزوال
وسيتمل على ايات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الروية ليصلح نفيها تمدحا و
صار الحاصل ان نفي الروية عن الموجود الجايز الروية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال يمدح به فاعترض بانه يحتمل لانزال
ملابس في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الروية راجع الى الصفات
الفعل لان الروية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجع اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القدم
ولا نقص في الذات ولكم لم يستقم هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحصل جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه
لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رويته بل يخلق ضدها لان كل ما دونه مدح لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رويته في الاعين واجاب
بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الروية واسعا اما ذات
الحدوث وسمات النقص اذ لا مدح بنفي الادراك فيما يمتنع رويته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رويته لكن عرفت حدوثه ونقصه
كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا
على حدة لا ان يكون المجموع مدحا واحدا فليتامل **قوله** الخامس بين ما به النبي السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام
عند سوال الروية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التاكيد فيكون نصا في ان موسى صلى الله عليه وسلم لا يراه في الجهة
او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم ير موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب
ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ايمة اللغة وكونها للتاكيد وان سلم فلا يمنع الاحتمال لكن لا نسلم دلالة الكلام
على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا لكونه لم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخطاب هو وقوعه جوابا لسوال الروية
في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب حمله على الروية في الدنيا توفيقا بين الادلة **قوله** السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا

او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء نسبت الايه للنفي ان يراه احد من البشر حين الكلم الله تعالى مكنت في غير ملك الحال قوم لست من
قالوا لمحمد عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت فالعمل صحيح لبشر ان يكلمه الله كلاما
حصا الشرعية في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء
والجواب منع ذلك بل انما سبقت الاية لبيان انواع تكلم الله البشر والتكلم وحصا ايم من ان يكون مع الروية او بدونها بل معنى الكل
على حال الروية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الروية عملا بحال من احتجت بحجاب ولو سلم
دلالتها على نفي الروية ونزولها في ذلك فيحمل على الروية في الدنيا جمعا بين الادلة وحملا على موجب الحرية اعني سبب النزول **قوله**
وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام
ويجوز ان يكون الكل في موضع الحال **قوله** السابع تنزيه ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الروية ليستعظم ويستفظعها شديدا و
يستنكر استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رويته لما كان كذلك و
الجواب ان ذلك لعنتهم وعنادهم على ما يشهد به مساق الكلام لا لطلبهم الروية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو خواص
من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى صلى الله عليه وسلم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام
على السوال بدون الاذن او عن طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قاله بعض السلف
من وقوع الروية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه عليه السلام سئل رايت ربك فقال رايته بفوادي واما الروية في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف **قوله** خاتمة اختلف القائلون بروية الله تعالى في انه هل يصح روية صفاته فقال الجمهور نعم لا
مقتضا دليل الوجود صحة روية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بساير الحواس اذا علقنا بالوجود وسيما عند الشيخ حيث يجعل
الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مسموعا مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكا
بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله ان كان السمع والذوق واللمس لا يستلزم الادراك الحقيقي قولنا شممت التفاح
وذقته ولمسته فادركت رائحته وطعمه وكيفيته لكن انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل
بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع للملك ضرورة ولسيلا الوجود وجريانه في ساير الحواس فالاولى الاكتفاء
بالروية **قوله** المبحث الثالث اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين
خلافا لجمهور المتكلمين ثم القايلون بعدم الحصول جوزه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب
والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى واحد
ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس هو حقيقة الذات لا معناه
الوجود بمعنى الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس بمعدوم لا
تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة من حيث هي يمتنع تصورها والتركيب والاثنينية مما نعلم به
كذلك ولهذا يعتبر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب بحكم يمنع الشركة
فمعناه ان مفهوم الواجب بلا كلية الا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر
ما ذكرتم من ان الحكم بالاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة لا باعتبار ذلك
لا تصور للشركة والافتقار الى بيان التوحيد بحاجة الى هذا انما هو اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان يكون المعروض محالا بنفسه فتوجه

والمراد بعدم الطلب انه لم يطلب الا الروية الكاملة عليهم السلام
ان ... وان ... لطلبهم الروية

ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى العاملون بامتناع العلوم يجعلون امتناع الكتابة بالحدود والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والعاملين بحصول العلوم يقولون انه لا يمتنع ما سوى كونه ذلك واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى احرى المسامح من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما نعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية ويسمى القول بها ضرار وحفص الفرد ان الله ماهية لا يعلمها الا هو ولو رؤي لرؤي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك تلك الماهية والماهية وحكي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه منع الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو يعني اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم ان تعالى نعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن نعلم الشيء بالمشاهدة نعلم منه ما لا نعلم من لا يشاهده وليس هناك شيء هو الماهية تلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصة غير معلومة لنا الان وهل نعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد واحترازا عن التشبيه **قوله** ثم هو كما اشار الى جواب استدلال العاملين لوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم انها معلومة او ليست معلومة واما ما كان بحسب المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب هو ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام مما يصدق عليه انه الحقيقة والذات و **قوله** واما الجواز تمسك القائلين في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي بما يميز الكلية المنتزعة من الموجود والعقل كذوي الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت تلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا نسلم ان العلم بالواجب لا علم الواجب ولو سلم فلا نسلم للتوحيد تعدد افراد الواجب لان الصور المأخوذة منه والمحل بالتشخيص امكان تخصيص صدق المفهوم على الكثير لا صدق الموجود والعين على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب اتفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكشف او بتصور الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يحصل له كما سبق **قوله** الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل للحيوانات الاخر مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا يحتجب عنا خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما التعجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يصح لدعواهم وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وكرم المحققين على ما في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يبعد ما اشار اليه في المواقف في ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند

الحكماء بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل فذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم اذا كان القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط خلق الاعانة على ما قرره البعض فهو بعيد عن الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي فمنتهى الكلام بين الجبرية والقدرية لكن لا بد ولا مندوحة عن بيان معنى الكسب فقال الامام اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يوجب وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون موجبا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح نقص وارادته قبح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وتلخيص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب وصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب وصف للعبد وليس بكسب له ثم عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين

المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في كتب العلام فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد
يستلزم جواز المحال وهو بين وفيه نظر ومن ملخصات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب
ولا يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين
ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب وهو السبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
ليكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا به
بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المثلين وهو بل ترجح المرجوح لان
التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع
شيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة العامة
فلا معنى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو بين وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم
كون العبد معجزا للرب وهو بين بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون بتقدير القدرة لا تعجيزا **قوله** الثالث الوجه الثاني من
الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الازيد والانقص
والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به والظهور منع الملازمة
مستندا لجواز ... العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق وهو مستدل بنا على العالم واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر
عنها افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها وان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
تتخللها لتكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها
ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش **قوله** الثالث لو كان فعل
العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من
الفعل والترك باطل لانه اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع
الفعل بدلا عن الترك بمحض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينتقل الكلام الى صدوره فيلزم
التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره يبطل استقلال العبد بالفعل
وعدم تمكنه من الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على
ما مر ولا يخفى ان هذا انما يتم الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد وليستند الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر والا
ان الفعل ليس موجبا لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري
فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري
بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ينتقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا
يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر وهو المحذور وثالثها ان مرجح المختار ارادته ... جائز كما في طريقي الهارب وقدحي

العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من
العبد هو تعلق الارادة خلوص الداعي وتصور النفع مع انه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول
بان كلامنا في حصول الشيء والداعية الذي يجب معه الفعل او الترك فلا خفاء في انه ليس باختيارنا والى الاشارة بقوله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان
الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر
ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها محدثة يتعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة حادثه
متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بان الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري الا انهم
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر
للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى وح يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء
الا الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع **قوله** الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون
وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا
في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا بمكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل الجزم بان علم
الله تعالى وان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا ممنوع لان يقع انه يقع بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من
اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار وغاية الامر ان يكون بايجاد لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب
المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد بعض الدليل بفعل الباري لجريانه فيه مع الاتفاق
على كونه بقدرته واختياره وتمكنه ودفع بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا معه وهذا متحقق في فعل
الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ ما يتم عليه ليتحقق الوجوب والامتناع
اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب
في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه له وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب ليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل هو
الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة وهما المبدأ فتستند الوثوق في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء
او بوسط وهو المطلوب وهذا اضعف حيث الكل البعض مندفع عنه قوله واما التمسك كالمستدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم
فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان اراد الله وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد بالمنع الحكم
لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وانما يمتنع وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما هو المذهب
عندهم كما سيجيء **قوله** الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في آن الحدوث
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان
يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير
تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة
والشدة ودفع الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي
القدرتين في القوة غاية الامر ان احديهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونها اشد واقوى وعليه منع ظاهر **قوله** وقد يستدل المتقدمون
على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعل ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم

نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على التقدير العاري عن الخلل وعن الوجه الذي يحدث وايجاد العبد ربما يقع
على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره فلذلك لم يسم الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الاتقان على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان هو موجدا له لكان خالقا قوله ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى
التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله وخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن
التوفيق ومنع الالطاف والخذلان ومنها الاضلال والطبع والاقدار ونحو ذلك الا ايضا من كثرة الوضوح بحيث لا مجال لمنعه الا بالتاويلات
عند المصنف قوله ومنها مثل فعال لما يريد ونحوه من ايات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته ومن متعلقة
بالايمان وساير الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر
قوله ومنها كل من عند الله ونحوه ايات تختلف الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند
الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اي وجميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرهما بخلق الله
ومشيته لا بمعنى الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا
يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد
السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وسكونها معاينا وبرهانه ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت
الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد
لسيرنا ومن قوله تعالى الم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري
من الحيوان وامثال هذا اكثر من ان تحصى رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية
عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سياتي من ابطال ادلتهم العقلية قوله ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء و
القدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان لم يثبت احادها الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلها صحاح في
السنن مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواته في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال موسى يا ادم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك
التوراة بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره وما روى ابن عمر رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه
قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء
ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك
فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى
السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قوله واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم
وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المصونين الخالين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الا ان
كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح
وما ذاك الا لان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية ثم ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بقصده وداعيته كالاقدام على الاكل

والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والشراب سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه
الفعل على وفق دواعيه ثم ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك
الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا ادار من العاقل بذم الداعي الى الاخرة ثم انه يعلم بالضرورة
صحة طلب القيام والمشي من الصحيح القوي لا من الزمن والمقعد ثانيا على صحة صدورهما من الاول دون الثاني واذا كان النوع ضروريا كان
الاصل بطريق الاولى ثم انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدر دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه وايضا القصد
لكان طفر الجدول الصغير دون الواسع ثم ان الطالب للعاقل يعلم بالضرورة انه يطلب بها تحصيل الامور ولهذا يتلطف في استدعائه كل
الفعل منه وانه ينتهي عما يكرهه من الافعال التي يحذرها النهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
والجواب ان هذه الوجوه لا يفيد سوى ان من الافعال ما يستند الى العبد ما هو متعلق لقدرته وارادته واقع بحسب قصده و
داعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وبعد صرف قدرته وارادته
وان كان مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو
المتنازع فيه فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترا على هذه الدعوى ومن انه
لو جاز جحد مثل هذا حتى سوى من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروريات اما السمعية والحربية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا
الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين
لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان الفعل لعلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا للفعل وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف
من تشنيع اصحابه انه رجع من مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا نزاع الا في
توقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لانا نقول نافذ قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل واما نافي
الاستقلال بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني الا انا نقول بحق الاستدلال بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة
الحادثة غير مؤثرة بل لبيان كسب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان ابا الحسين هو ساعدنا عليه فرحبا
بالوفاق لكنه يلزمه منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يكون امر العبد فاكون فعلا لله تعالى وان يامره بفعل
يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان
يعذب الله العبد على ما اوجبه فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا يتبين فاعل القبيح والظلم وفاعل موجب
القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند الداعي حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين
كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة ربما كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض
المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعل مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء
والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لم يقدروا على مثل القران مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لا قوا
لمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا بجزمنا لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه ان اراد انه يلزم مع خلوص
الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فتم ما ذكره الامام من و
جوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الدواعي والارادة الجازمة ليست بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي
يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري وان اراد انه لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا جهل

سواء امر عرفت عجز المعذرين فعل لانه طلبت دواعيهم فلو دور الابواب وهذا معنى الوجوب لان الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم فهذا استدلال بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية ونحو الارادة **قوله** ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة
على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله بطرق تمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى حجة الاول وهو علمهم
الكرى وعدو تمام الوثوق انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى لمدح و
الذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة
وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا مدخل في قدرته بل هما لا يطلق
لمريض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون نعم من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران
الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق
المبعث المعاقب حتى ان من عاقبه على ما خلقه كان اشد ضررا على العبد من السلطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب و
الترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وهو لا
مباشرتها بالاستقلال ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقنا المدح في العاجل
والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد
وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وترويج الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات
المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله
من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير و
ارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد
واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته
مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد
بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق اخرى فان
المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا
لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة و
التهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى
لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك و
القبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون لعاقبة
محمودة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من
اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك
لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في
الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته وذلك انه سلم العكس بكذا لو كان
فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته

لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب انه ان ماذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض
الافعال دون فعل يتبع ارادة الغير كالمجذوم والعبد فيمنع الكبرى ولو سلم الوجوب فلم لا يجوز ان يكون بتبع ارادة الله تعالى وقد وقعت
ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا
لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما
فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة
كنا نسمعها من جهلة العوام والسوقة من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وغشاوة
الهوى على القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل ولا
يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى
لزمهم صحة التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل للخصم منكم
باطل لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحملون قول السني للمعتزلي او سني
او ظلمك او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية ولما رواعي ذلك
حتى زعم بعض من يعتقد السعة اعلم الكل ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة **قوله** واما السمعيات فكثيرة
جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد تبعه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لتعاكس عليه العاتي و
بلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عشرة انواع الاول الآيات
الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى وليس اقوى من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا مخلص عنها الا بالتزام
ان مجموع القدرة والداعي موثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد ودوران الفاعل عنهما ومن الادلة
القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان
والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار
او تحمل السامعين ما حل بهم والايقاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال
وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله
تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى
ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدليل القاطع ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدرته وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس
او حمل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته و
الخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد بل يتحقق مثل جعل الدرهم في الكيس وجعل الزيد شريكا واما على راي
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى

وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يقولوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخترته و
خلقت قدرته وداعيته بحيث منهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر ويقول لا يكون حجة عليه والى هذا اشار
الصاحب بن عباد وكان غالبا في الرفض والاعتزال سامحه الله تعالى في ترتيبه الى ما شتم الحساب ورفع قدره واعلاه، وكيف حسن قال كيف تكفرون بالله
ولم يرد ونهى عن الكفر وارادة ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني تصرفون وخلق فيهم الافك ثم يقول
اني يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل
ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واحلهم
عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة ومن موانع غفلة
صنف على علما القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وازديادها طال وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث
كثيرة موافقة انواع الآيات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدتها في ذلك دليل الداعي
الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكيا المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فنحن ندس لبنا واما دليل مع
الارادة فقد اوردت المواقف في عدادها طاما معولا عليه عندهم بتحريرهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي
عمرو بن عبيد حتى قال له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا
اكون مع الشريك الغالب **قوله** خاتمة يشير الى ما ذكر الامام الرازي من ان حال هذه المسالة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا
بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القد
على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية
على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما
متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون
بعضها سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن
خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان
مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين
انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة
على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني
فقال سل من يدقني **قوله** وافعاله بقضاء الله تعالى قد اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال
العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما سبق من انه الخالق لها بنفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فبمعنى القضاء والقدر
الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء
والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات
بالقضاء والقدر دون النوافل وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية
وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقال العلامة

لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الازلي الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمواد في الاوقات على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مناسبة لقبول صور بعينها معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المواد بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الامور
من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
ما لواو دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المهيئ للعلا ويحرر بعض
الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي
قوله لا خلاف في ذم القدرية قد ورد في صحاح الاحاديث لعن القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي
كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد
وليس بشيء لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته
لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم
قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم القدرية ولا خفاء
في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها
الى الله ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى
باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت
فقال رايت قوما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام
سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من
صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا
ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد
الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة و
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم
وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال سرت

بولي ودعوت من اراد الله هداه الى لا توخر صدر الذي يدفع الخوار ما قد صدر وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله
او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يديه وان جعفر
الصادق قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك و
جميع ما يتعلق به من الاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين **قوله** فرع ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب
المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب مثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع
في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت فعل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله
المتولد كحركة الاصابع وحركة المفتاح بالاصابع بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم
والامر والنهي لان استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام والدفع والحرث والقتل والحرب
اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي
انما تكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع
المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما حدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا
لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يقصدون اعمالهم بعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم
وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعل بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في
السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للعرض لمانع مثل الخطا في بعض الاسباب كذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع
مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة العرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب
وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق بكف قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر فحركته اما ان تقع
بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ لا نسلم
ان مع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع اجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في
الجملة الثاني انه لو كان صدور الفعل من العبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم
المانع فيلزم ان يكون الفعل مباشرا مستقلا بالايجاد والمتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء
قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم صاحبه وافضى الى زهوق روحه بعد
شهور واعوام من فناء المرامات والالات وحدث بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة
الحادثة لا اشتراط في القديم وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا
لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها
على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم **قوله** المبحث الثالث مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة
بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات و
القردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من
الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والكافر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل

مباحث التوليد

القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد وراى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والنفي عنه ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا لم يدخلوا لم يلحقه شين لانه لم
يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم ولكن هذا ينتقض ويقلب عليه لما علم ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه
فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم
استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده واعترض بان خلاف المعلوم بان خلاف المعلوم مقدور في نفسه
والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع الا ترى ان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة
فعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتل نفسه صورة والجواب ان هذا معنى الارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات و
الاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ومحققوهم
فيها متحيرون ولوضوحها متحيرون والظهور في هذه المسئلة يكاد علماؤهم يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة
القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا وقال العلاف معناها
خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في الزامنا على ظنكم بان الخالق
هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل
مسئوله المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام انما هو فيه ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا يؤمنون
البتة وقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون
بحث م ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس
اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا
يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وبسطه في المطولات وكتب التفاسير والمعتزلة تمسكوا
في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حكمته الثاني ان
العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض
الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا هل يطيع ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا من ضربه
بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بضد مراده وكذا النهي فان قيل مامور السلطان يبادر الى المامور به معللا
بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاتيان والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله
تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت الارادة
او لم يعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضي لا قضاء ووجوب
الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضي من المحن والبلايا والمصائب النازلة
لا الصفة الذاتية لله تعالى بعيدة بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من حيث

الحسية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بتعلق الارادة بالقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما
الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئته
وكفرهم وآباءهم في ذلك وعاقبتهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما
يفعل بالعباد تصرف منه في ملكه والايات في نفي الظلم نفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا
يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما ان المحبة والرضى من الاستحسان و
ترك الاعتراض والارادة الاستعمال فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يسخطه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه. واما رد مقال المشركين
فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري لمستهزئ بالسني وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم
وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الآية على تكذيبهم
لا كما زعم المستدل والبذاء صريح في اخر الآية حيث نسبة مداناتهم وانه لو شاء الفعل الذي ازال اللوم الذي ذهب اليه ليستدل السابع
قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية والجواب بعد تسليم دلالة لام الغرض على
كون ما بعدها مرادا انه منع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان علة خلقهم
لهذا الغرض بل بيان لاستغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم
لينفعوني بل ليأمرهم بالعبادة او ليسعد لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فمشابهة العطية على بذلكم وان تحمل
وافرى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا دالين فتكون الآية على عمومها على انها ه
تعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فا
لتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل للغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا
الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في كلام الشريف ان يفعل فعلا للغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب
من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فيلزم كونها
مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى لئلا يلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام
لكون ذلك لشأن الى المنهي **قوله** المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري تعالى انها لا تتصف
بالحسن والقبح بالمعنى الذي ذكر اعني المأمور به والمنهي عنه نظرا الى انها فعله ومن آثار فعله والى انهما عند الخصم معللتان بافعال
الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة
الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك
بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان
يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل
جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بالجملة فاي فرق بين المقدمتين
في هذا القسم كاشف الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح وعندهم مثـ

١٩٢

مقتضيا له بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهى عنه فالامر والنهي اداة ورد كاشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته
ثم الكلام من الفريقين في تعريفات الحسن والقبح ومسائل بعضها في فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بسطنا تفصيل
ذلك في شرح المقاصد وفي حواشي شرح مختصر الاصول **قوله** لنا مسالك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات
الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب
ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا فانه على اصلهم في وجوب تعذيب من يستحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اتفاقا فكم
وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا
على انه يفضي الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينتقل الكلام اليه و
يتسلسل وان لم يكن معه الا لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب الفعل اضطراري و
العبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب
الاعتدالي الجسمي ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب
بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح
التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب
لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل
يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه
فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب تحصيل هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص
بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان
حسنا واما القتل والضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد
حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغد كذلك فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا
يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا لاستلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار
الغدي في هذا الواحد وقد تقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن
حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح
وذلك اذا اعتبر ما يصح ان يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما يقول هذا الكلام الذي اتكلم
به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم
به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان
صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء
ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم ولقد تصدى لها فاضل علم الطرف بايراد العليل وبالملت كثيرا فلم نظر الا اقل من العليل وهو ان الصدق
او الكذب كما يكون حالا للكلام اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء
بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تنافي بينهما الا اذا اعتبرا بالنسبة الى حكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف

ما اذا اعتبر احدهما حال التكلم والاخر حال الاخبار فلا اختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب وخفيا كما في
الشخصية التي هي مناط المغلطة فاذا فرضنا انها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيمنع الصدق حكما للشخصية لا
حال التكلم بها وانما حال حكمها الكاذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وجه فلعل المجيب يمنع منافاة الصدق والكذب المستلزمين بناء على رجوع احدهما
الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي ان في هذه القضية يترك الجواب الاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان
الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه
لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي لا يقوم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود
فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة
واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلزم
قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم
من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانا لم نقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن
الشرعي للزوم قيام العرض لان الحسن الشرعي عند المحقق هو العرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس
لو حسن او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على
خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه وان لم يفعل
القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه ممكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار
اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم
قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في المحقق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول **قوله** تمسكوا وجه
للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق
عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق
على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملايمة غرض العامة
وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نقطع بالحسن بالمعنى المتنازع فيه مدخل
في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد وكذا في الغايب
فما سماه لاحق صعق كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب كما ان من يستوي في تحصيل غرضه الصدق والكذب
بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لانه حسن ذاتي ضروري
عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب لا ايثار الصدق لما تقرر في النفوس
من كونه ملايما لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع حاجة لاهل الاطلاق كيف و
الصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا ايثار للصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوايد شرح الاصول واما
انقاذ الهالك فلنزعم الجنسية الحاملة في الطبيع وكانه تصور مثل تلك الحالة لنفسه فيرى استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى

من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم باستقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى
على ما هو المتنازع بل لما مر آنفا الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه و
بقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة
عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح
الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء
على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل
الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد سبق في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من
الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع
اصلا كساير العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد
وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب
ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد
حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر جوابه ولعل ما يحتج الشيعة و
ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف
به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى
من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض **قوله** المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا
يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو
تركه واجب وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى
قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه ولا حاكم
عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا
اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى لم يشأ
من افعال الحسن مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون الوجوب بمعنى استحقاق
تارك الذنب عند العقل او بمعنى اللزوم عليه بما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك
فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح
لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو مناف للاختيار ولو سلم فلا نوافق
مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا فنظر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه
يفعل البتة ولا يترك وان كان الترك جايزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا انه يحصل احتراق على حال من يسقط فيها وان كان جايزا
والجواب ان الوجوب بهذا المعنى صحيح وتسميته والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة واقعا من سرقة خلاف العاديات
فانها علوم مزودة حصلتها الله تعالى لكل عامل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله

بحث عدم التكليف بالمعدوم

الشيء قوله البحث الخامس جعل اصحابنا هو لنا تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يجب منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان النافين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث شأنه وذلك عبث كلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والبهائم يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والادمات كثير من الاعضاء عند عدم الطاقة واستحسن بان هذا منافرة للطبع والم وسمع ويغرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اعتمد بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الداعين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف المولى عبيدهم ما لا يطيقونه ويذم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستحسن بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العاقل ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما المنزه افعاله عن الغرض وانما المتضمن حكما ومصالح لا يهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف المحقق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار اخر كما في البعض قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي سبب استحقاق العقاب قوله والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق متقول مراتب ما لا يطاق ثلثة ادناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه او لارادته ذلك او الاخبار بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به ترددنا على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل يتصور انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وفي زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما لا يمكن في نفسه لكن لم يتعلق به قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا نزاع في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف بما ليس بابعد من هذا بجواز ان يخلق الله فيه الحق والعلم والقدرة قلنا فيتم ينبغي النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنع بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا نظرا ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام القوم لم يرد على المتنازع اما للنافين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز واما للقائلين فمثل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه ما هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا يجوز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل هذه النكتة في بعض كتبنا بتقرير اخر واما المجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ومقدوره فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة مع الفعل لا قبله المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذا الوجه لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم

نسخه

انقلاب علم الله جهلا لا امتناع الانقلاب لا انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا التقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الاتي بالقبيح اتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا مستقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما صح عندكم عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يوجب العلم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الحكمة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف قوله ومما في الغرض ذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض منهم من نقض ادلة بعموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن نقضها بسلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فعلى الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لا يصلح غرضا للفعل ضرورة ويعود الالزام وربما يمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا للفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن لممكن اخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى الشبع على الاكل ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسايط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود ما يتلذذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قوله خاتمة ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على

على تلك الافعال والتزكية ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو
مومن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ومدلول المنقول اما اولا فلان الخالى عن الغرض
عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لان الانسان لا يستحق غيره والمخالف نفى الغرض اصلا واما
ثانيا فلان المبعث على ارتكاب المشاق بطريق الاستقلال بحيث لو خلى نفسه مع علمه العقاب ضرار واضرار غير المستحق المنفعة ظلم تستحيل على
الله تعالى فالتعويض لتلك المنافع والمحكمة من الكتاب لسعادة الابدية هى الجهة المحسنة للتكليف لا تحصل حسنه بدون تعذيب الكافر والفاسق
ذلك على نفسه سوا احتمال واجب ولا نا لانم انه لا لحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا قبح من الله تعالى شى فظاهر
واما على العزل والقول بالقبح العقلى فلان اتاحة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد والغير بمحض الكرم والحكمة وعلمهم انما نشا من عدم
التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المتاد والمنعم لاتنا تحال المنعم عليه فان اتاق مالا ينبغى لتعظيم الصبيان والبهائم
لا العدو جود اولا يستحسن عقلا ستوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من حفظ التقبيل والاحتفاء فى ان هذا انما هو على
تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر والانهى فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر
بالغير وثانيا بان مرتب الثواب على الاعمال الاصلحى ان لها تاثيرا فى اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون تفضلا من الله تعالى واثر الاتباع
العمل كيف وجميع الافعال لا ازم شكر القليل مما افاض من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت لا خطر
على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان ممن امن فات الحال وبهذا نظر انه لا حاجة فى اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف
على ما فصل فى علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذى سميته الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض
ملازم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعم وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق
ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدى اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بسبيل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له
الربوبية وكان التصرف فى خالص ملكه وخامسا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر
اضعاف لا اف لاجرة المثل والحق انه على القول بالقبح العقلى ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر فى تكليف الكافر للقطع بانه الزام
من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع الا استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفا فى انه قبيح مثله
قبح بخلاف تكليف المومن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين ان جعل فى معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان يستحق العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان صيانا
لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا هو انه لا يتحمل بامثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل فى بادى النظر مع ان
فيه حكما ومصالح اذا ظهرت على الاستقباح لستحسنا كما فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما
فى تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المسكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال البارى
تعالى وتقدس والى الاشارة بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق ادم عليه السلام وبه يعلم حسن خلق الموذيات
وابليس وذريته ونفسه بحيث ذلك تكلف اذا ما سلمتم هذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم الفصل السادس فى تنازيع
الافعال قد جرت العادة لنا بعقيب مبحث خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك لتعلقها بها
فصلا وتمثيلا بتفصيل تنازيع الافعال لا بمباحث عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شى وانه لا قبح فى خلقه وفعله وان قبح
المخلوق قوله المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء وهو سلوك طريق موصل الى المطلوب ويقابله الضلال اى فقد الطريق
الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى
فلان على الطريق وقد يستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم

عن ص

بحث الهداية

اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح
بالهم وقيل معناه الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
ائذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسند مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وكقوله تعالى حكاية ربنا انهن
اضللن كثيرا وهذا كله مما لا لبس فيه كثير وانما النزاع نزاع وانما الكلام فى الايات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع
على قلوب الكفرة والختم والمدى فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما من
يهدى الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به
كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة
الى خلق الايمان والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم
الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد والى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او
الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقيب بالضال والوجدان ضالا ولما ظهر على
بعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المومن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى
صلى الله عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى النعيم والاضلال مع انه فعل الشيطان
مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم لما سيظهر من مثل فى يضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التى هى الابتلاء و
التكليف فى تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح
عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق
الحقيقة والله الهادى قوله المبحث الثانى اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هى التوفيق
بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على
المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست صالحة الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق
الله تعالى فى العبد الذنب قال العلامة هى ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصة فى نفس الشخص وبدنه يمتنع بسببه صدور الذنب
عنه وربما ينتج لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف وفى كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة
تركا او اتيانا او تقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من الواجب وترك القبيح سمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا
ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع
عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذى يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل فى اللغة الوقت واجل الشى يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال
اجل هذا الدين شهران او اخر شهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عند بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق
الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله فى اخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه ومن قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل وقدر حصوله بايجاد الله تعالى من غير صنع
للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل
القتل وخالف فى ذلك طوائف من المعتزلة وزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مقتولا
واثر صنعه وزهان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق

بحث الاستطاعة مع الفعل

بحث [illegible]

جرى العادة وكأنه يريد بالقتل المعولة ويجعلها بمنزلة بطلان الحيوة ويجعل الموت ما لا يكون على وجه القتل على ما شعر قوله لكنا
اذا مات او قتل الا انه لكن لا اضافة في ان المعنى مات صعف انه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين
قتل هو من فعل القاتل وموت هو من فعل الله تعالى من زعم الكثير منهم الكعبي ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل
هالك مستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان قيل قوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر صريحان في ان المعنى ولا ينقص من عمر
معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله واما
الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة
بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا
ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف يقضي العادة
بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليست بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه
القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور النقض وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة في ما اخبار الصادق او ظهور الا
مارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل
بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى مغير الامر علمه وهو محال والكعبي ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله
بانه لا يقتل ومع لا اثم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقدير المعلوم لا تغيير ما هو
اذ لكان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان فسر بطلان الحيوة بانه لا يترتب على فعل من
العبد لم يمكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين فلنا المراد باجله المضاف
زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل عاش الى وقت هو اجله حالة
فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين
اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا لحين القتل او نفسه وهذا ظاهر و
انما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب
الاجل وان قدر مع تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة
التطابق القتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اخر هو اجله اثنان
وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض
والافات **قوله** المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه تعالى ممن ملك شيئا
ومكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك رزقه بغير ما قال وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه
بخلاف ما اذا المعنى مجرد وجه الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات سمي

ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني ما صح به الانتفاع ولم يكن
لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا فلا يقال انه رزقه ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير الماكول رزقا وعرفا
وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لخروج رزق الله
تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء الا ظلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المحصول ملكا
بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا
من قيد الانتفاع وحج خروج ملك الله تعالى ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق
ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وصح ان لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة يتجه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم
ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه معترض من جهات ولم ياكل حلالا ولا حراما لمرابكم حوانا قالوا لو كان الحرام رزقا
لما جاز دفعه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع واما نعم لو لم يكن تركها للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب
لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد
التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا **قوله** المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع
به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان
بلا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما فيه اختيار كخوف السبل ومنع التبايع وادخار الاحكام
وهو جميعا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد بولد الكاسر ومباشرة كالتواضع
على تقدير الاثمان **قوله** المبحث السادس لا يجب بشيء على الله تعالى كعينا خلافا للمعتزلة القائلين بوجوب اشياء
على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعد
عن المعصية الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب ويحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان في تركه
مدخلا لاستحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها
لكان غير مريد لها وهو نقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما مور به مراد له الثاني ان منع اللطف نقض للغرض الذي هو الاتيان بالمامور به
ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا وتعلق بعض حكم ومصالح الثالث ان
منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب
ولا نسلم ان ايجاد الشيء قبيح وتقرير الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم العاقبة بان ذلك وجوب
على المكلف شرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من
الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب ولظا مندفع بما ذكرنا مما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب
بان اللطف متفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو وليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف
في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لاتينا
كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك وحملها
بعضهم على اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب
الذين من قبلهم هراء لانه لا يدل على ان تعلق الامر بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا عنادا منهم و

وتكذيب لله ورسوله بما شيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ٢ لو وجب لطف اخر لالهام
سياق النص واستحقاق البعض يجب ان لا ينقطع البتة لان ذلك اغناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يحل بالعليه
اللطف لما التيتاء لو وجب لكان في كل عصر نبي في كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم و
ينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف **قوله** الثاني العوض وهو نفع خال عن تعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام
والالام وما يجري مجرى ذلك فخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه
على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال الالام على العبد وتفويت المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة
وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالعلم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند
الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح بمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد وبتمكينه غير العاقل كالوحوش
والسباع من غير اضرار العباد ولا عمل الم الاحراق حين القى صبي في النار وليس كالقتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا وخلق الله تعالى
ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم فالعوض على الله تعالى
فان الانتصاف واجب عليه قالوا وان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواض الموازنة لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه
لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب تقطعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى
باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف ذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع الم وفروا الظلم
بغير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون والا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب و
حسبه الشرع والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر
وعاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات
لا باس بذكر بعضها منها ان الالم اذا وقع جزاء السيئة فهي مغفورة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان
من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المولم عوضا للايلام وان لم يكن له حسنات فعل الله العوض من عنده حيث
امكن الظالم ولم يمنعه عن الايلام قالوا حيث [illegible] الوقوع اما العرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش
والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف فكلاهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى
عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغراء على اتصال تلك المضار واخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله
ثم اخذ عقوبة وللقاضي ما ورد في المذهب من انه ياخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب
بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف ولعلها يكون بانتقاء العوض من عنده واما المكلف فانما هو
لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق
عنها اللهم الا اذا كان مملوكا للعاقل فالاحراس يجب المنع دفعا للضرر عن مالكه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحة
كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء وكما في الظلم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى
لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه يحسن اللذة ويقبح الالام لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل
يتخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام يكون عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي
كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيستحق عوض اخر ويلزم التسلسل او منقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه الالام
بالجملة العقلاء قد يتحملون الالام بمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط اعلام العوض [illegible] العوض [illegible] حقه
كالثواب ام لا بناء على ان العوض هو مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم بالا يحسن بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل

بمثل عوض المظلوم عن الظالم بناء على انه هل هي في الاعواض القابلة للمفارقة وقد وصلت لهم لا بناء على ان [illegible] في الاعواض الواجبة ولم
يفعل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا ينتفع
في الاخرة بمكين يصح نقله الى الغير بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح لجهة المجهول
وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره
لكن لجهالة الجهالة في ذلك مثالكه ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز
في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على الحبط وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل
يحسن الالام وكون المحسن بمجرد العوض كما هو راي الجبائي بناء على ان العوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق
ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو راي القاضي ام لا بد من كلا الامرين
كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الالام بمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق اللازم مزية
على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من يتفضل ما في مثل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه فيها ثم اذا كانت
منفعة عظيمة موقعه بشق العقلاء على انا نرد ذلك الالام لاجلها ما في مثل ملزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزام او بالفرق بان الله تعالى
عالم بالمملكة بالتعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح
الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد وذلك فعل حسنة ومنها انهم ذهبوا الى ان الالام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام
اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض لها ام لا وفي
ان عاقبتها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض
الكفار والفساق فتفضل في الدنيا وتحصل في النار بتخفيف العذاب **قوله** الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
سياتي في مقصد السمعيات على التفصيل **قوله** الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الله تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او من
التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تعريضا للعقاب بعد حصول الثواب وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان [illegible] العوض
انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى
بضعين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لما قال المفسرين
انه بمعنى صار او كان فيما مضى بمعنى الكون مشيا عليهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب
او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب حين المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة والتحقيق
الطفل اذا علم منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي بلا وسوسة
قوله الخامس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين
فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم
الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا
والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم التعويل على قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية و
وقوعهم في صفات الواجب الحق والعال الغني المطلق قالوا الحكيم متى علم بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به
الى الطاعة من غير تضرر به ولم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى
الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد والتماس من اتخذ ضيافة لرجل ويستدعي
حضوره وعلم انه لو لقيه ببشر وطلاقة وجه اجل [illegible] والا فلا قالوا يجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم

لتسلم الامر للارفق انما هو في حكم يحتاج الى طاعة الاولياء او ردع الاعداء ومع ذلك كثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الادوار
ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة واسقاط الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب بمعنى
اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك فانى هذا من ذاك لانا نعد الترك الى القول بوجوب
شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد وخلق الله تعالى رحمى الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات كلنا يلزم على ما ذكرتم من الاشكال انه يجب على كل احد ما هو اصلح لعياله ولنفسه
فاذا وقع بان المكلف سعى بذلك ويلحقه الكد والتوانى حسب انه يلزم حسنة ان لا يجب عليه شيء ما هو كذلك فان قيل ترتب عليه ثواب
بركة عليه بحسن كذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح
لفعل فان قيل مع علمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع العذاب او سلب العقول اصلح وايضا اذا
كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يحيز فيه فلم لا يكون انقاذ من علم انه سيؤمن اصلح مع انه يختبر الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى
على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب انمرد وارد لعبه وهنا الامر الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يفعله من الاصلح
فالمزيد عليه ممكن محال الى حد ما قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مفسدا كما اذا زيد من الدواء
على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر مقدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق
جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع متقدم
والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل هو من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا
زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في
الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد يكون صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا يتناهى مقدورات الله تعالى بل المانع
ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون نفي وجود الاصلح خاصة للعلوم حيث يزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف طغى
وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو انه احترم بسبيل كمال العقل جاهلا بكمال عقوبة يلزم
ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وبعثه ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا وطاء
كان من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل
بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكون اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض
لاعلى المنزلتين اصلح وهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره
فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وكل وزير وخليفة غيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع
الاصلح عن الاحياء لاجل مصلحة الغير سفها وظلما ثم اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب ويخوف ... ان اعطاء ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من الصالح
والالطاف فقد سوى من النبي صلى الله عليه وسلم ومن ابي جهل لعنه الله في الانعام والاحسان ولو جمع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى بعض
اختياره من غير احسان ولا منع لجهل نقص المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد واكرم
الاصلح لا تبقى للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى منة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء
يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى ولهذا وجب على الله تعالى الاصلح للعباد وما فضل المعتزلة طريق الرشاد الفصل السابع في اسمائه تعظيم كلام القدماء في هذا
الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ورجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا

على اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية قوح المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع
الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية
هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفاء في ما ذهب اليه بعض
اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات
وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير
الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان
مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الا
سماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف التسمية فانه لا يلزم من قدمها قدم
المخلوق اذا اريد بالخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان
الخالق بمعناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لكان قولنا محمد
رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام
على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى
نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب ثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم
من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق
او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم و
الاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من
الالهية الا مجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وليس عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه رضي من السلطنة بالاسم على ان في
تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث تعلق التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما
يدعى ان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء تسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام
ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه من الحروف وبانه
عجمي وعربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص
فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد
لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او
الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم
القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث مما لا يكاد يصح
لان النزاع ليس في اسم بل في مسماه ومدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفصل وغير ذلك على ما شهد به
كلام الامدي انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا سقط
ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم

هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له مغايرا قلنا ثم الا انه لم
تمسك الاولين انه في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي
هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة وتوجيه تمسك الاخرين ان قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن
الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي لا تعدد فيه اصلا
ثم قال فصل فقد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم والاظهر
انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير
احتياج الى الاستدلال بل هو لغو من الكلام منزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع
في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر
عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس
ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق
او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره. قوله المبحث الثاني
لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدمه اذا ورد منع واما اطلاق ما لم يرد به اذن
ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا و
توقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله تعالى فجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على
نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرميم اسما لما رم من العظام اي بلي وما سما الزمان والمكان
والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز
ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى
قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على
الاذن الشرعي وهذا ما يقال ان الالفاظ مترادفة للاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل
منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يجري في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب
العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع با
الدليل الدال على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للمالك ومن يجري مجراه فان قيل
فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن الذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعمالها مع خصوصية يمتنع في حق الباري
تعالى فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم الى الكنه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب عنه وكذا جميع الالفاظ
الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور
والشكور والحليم والرحيم فان قيل فقد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشي
والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام والسياق
الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب. قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون
ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا
الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فانه
الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله او وله او لاه اذا

احتجب ولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا تنتفي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع
يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي في الموضوع له
بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود وفي الموضوع له كون هو الذات مع انه لا يعرف كنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله
تعالى لا يكون الا صفة والجنس انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان
العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا
يخفى ضعفه فان قيل الاسماء باعتبار السلوب والاضافات تقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب تناهي الاضافات
والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على ان في الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى
اسماء استأثر بها اخفاها من خلقه ولم يعلم بها الا من علم الغيب خفية وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري و
الكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع
وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر
الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع
في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة فان قوله من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير
عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى انهم لزيادة قوة لهم يستقلون بالمهمات او ان هو المعتد به من جملة الحكمة كان مهماته من غير احتياج
الى الاخرين الثاني انه يحتمل ان يكون اسم الله الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص بما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما
يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى يحصل اصنف من يحصيها ثم ... بتلبس معنى الاسم الاعظم فانما
يحتمل ان يكون خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وحصولها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا ويختص بها لاخر ومعرفته الا
نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح والمخالفة عند الا
ضطراب التغير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا ويحتمل هذا ان يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر الى جعل
الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصاها الاجتهاد في التقاطها من
الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من مائتين بما ثبت في الكتاب والصحاح من الاخبار و
والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصاها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي
ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ومما يشكل ما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال ويحمل احصاها على التامل في معانيها المقصد
السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث
الامامة الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى فعيل بمعنى الفاعل وابدال الهمزة والادغام كالمروة ... الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد
يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب
او نسخ لبعض الاحكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة
الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا
تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل ومنها استفادة

الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى
مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات
ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل
ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله
تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل
ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال
مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث في خلق الادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار
وخلق الابدان التي ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء و
كخلق العقل المائل الى الحسن النافر عن القبيح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب
وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجده ودعاه الى الاتيان بالحسن منها والانتهاء عن القبيح كالمجمل من الخطاب
فان خلق العقل مائلا الى الحسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا
معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن
بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من
النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل
النجاة والرشاد مع اشتغالهم بالكسب واسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وقواعد الرمي وعلى الفلاسفة المشتغلين
بما ذكرنا العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف
الالهية والعلوم اليقينية واما خيريان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى
ان تركه قبيح مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في
سائر الالطاف يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع لاسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث
يجعل رسالاته قوله والمنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالدهرية النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر
وغيرها من السمويات ومنهم من الجأه ذلك على انقياد واقوال كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة بنفي التكاليف ودلالة المعجزات مولاة
اتحدوا وما بين من الطوائف الا طائفة منهم يكون لها ملة ونحلة فما احتج به المنكرون شبه الاولى ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان
الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به
النبي اما ان يكون موافقا للعقل فيقع حسنا فيفعل او قبيحا فيترك وان لم يكن نبي او مخالفا له فما عند العقل فيرد ويترك وان جاء به النبي فيما
ما كان لا حاجة اليه فان يحصل العلم لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج
ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب يوافق العقل بمعرفة فيما جاء به النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد ولا يستقل

فيدل عليه ويرشد وما لا يدركه العقل فقد لا يكون مع الجزم بل مع النبي او برفع عند الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله
او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا
تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا استكمال فيه
للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة وللمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال و
نهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب منع انه العاجزة بل هو طرا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الطامة
لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تاملت في التكليف صرف الى ما ذكرتم لا يشغل عنه
عليه توجههم الرابعة وهي للعقل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة ان احكام الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا يشك في ان العقل نع
الحكيم على ما تعتبرها ولا يامر بها كما يشاهد في الحج والصلاة وكشف بعض الاعضاء المكشوف بعضها الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون
العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للكلفة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل
فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الكاشفين عن اسرار الشريعة الخاصة القادح في ثبوت
النبوة وجه دلالتها وفعلها وما يتعلق باحوالها **قوله** المبحث الثاني المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز
استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة بمعنى الفاعل
وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان معناها حقيقة هو لله تعالى لان العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة
وانما يتعلق بالموجود وما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو لم يكن العجز عن المعارضة
لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ولهذا قال ابن سينا ان الفعل كانفجار او
الماء من بين الاصابع وعدمي كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق واحترز بقيد الخارقة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكر الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فانه لا بد من قيد
الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من عاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في
الزمان الماضي فقد ظهر على انه لا يغني عن ذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كاذب
ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي والمقصود اظهار الصدق لعدم
الدعوى ثم كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا
فظهر ثم يمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي يشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعوة وعجز الغير عن الاتيان
بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اي باريته وبالتحدي تحصيل ربط الدعوى بالمعجز
حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير استشهاد منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان
يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلم ان هذا لا يكون معجزا بناء على ... والاتيان معجزة للغير
ومن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي
اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فكرامات وكانت موطئة للبعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب
والكهنة فارهاصات اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار سمي ذلك ارهاصا او كرامة والا
فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف

مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد الصالحين دون المتنبي وعن الثالث ان الساحر ان كان متنبيا لا يتيسر له عند مثله في الوقت معارضتها فلا اشكال
وان كان مؤمنا مطاولا فالمعجز عند من شرط التحدي هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم به متراخي الى وقت وقوع
ذلك الامر ومن جعل المعجز نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يلزم من ذلك ان النبي يكلف الناس بالتزام الشرع تاخير
الانقضاء المعجز او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق الزامها لوقوع ذلك الامر عند التمام لم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة
ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي اخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجز قيدا اخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع
في الافق من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض
العادات وتغير الرسوم اما امكانها فضروري قوله فقد منع بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان القول بجواز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت
لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا اخر فعلم ان ثبوت المعجز الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها
لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد القطع لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس
الاحاد ولانه لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة يعرض عدد التواتر عند نقصان واحد منه اليقين معروضا للتعين وهكذا الى الواحد
فظاهر ولانه متى كان المتعدد هو ذلك الواحد الزايد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين كان اثبات اليقين به يكون دورا
والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية
فامكانها ضروري وانواعها ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وعود
الشخص ونشأته ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها
بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب اما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجز على صدق دعوى الرسالة انها عند المحققين تنزل
منزلة التصديق لما جرت العادة به من الله تعالى بخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه
رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا
ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات لافادة الظن وهاهنا ليس كذلك لانه لا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم
من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال تلك القرائن انما هو بطريق الضبط والتوقف دون الاستدلال والا فيحصل مدخل القرائن في افادة
العلم الضروري بحصول العلم عن هذا المجلس عند تواتر العظمة اليهم وكذا فيما فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودون
لا تقدر على تحريكها احد سواه وحصل مدعي الرسالة تحريكه الملك تحريك تلك الحجب في ساعته ففعل فان قيل هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على
الصدق والجزم به ومن انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستندا الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع
منه على خواص في بعض الاجسام سحرا او ذريعة الى ذلك او مستندا الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع
عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او تكرر عادة لا يكون في دهور
متطاولة كعود الدورات الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون معارضا لم يبلغنا لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة ولم
من القوم وموافقتهم في اعلاء كلمته او الخوف والاستهانة وقلة المبالاة او الاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل الرابع احتمال ان لا
يكون لغرض التصديق لجواز ان لا يكون له الغرض في فعله على ما هو المذهب وان ثبت غرض اخر مثل ان يكون ابتلاء للمكلف واجابة لدعوة
او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق
على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجز منزلا منزلة صريح القول من الله تعالى
بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد امتناع الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل

العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت القبح العقلي ممنوع بل دليل السمع في هذا المنع فالجواب عما ان الاحتمالات والتجويزات
العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الكل مطلوبا متصورا كونه والانسان ما غوا رغبة والاستهزاء به وخصوصا اذا انا
بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين و
ترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في اثبات المطلوب ولهذا ذهب بعض المعتزلة الى ان المعجز يكون صادقا من الله تعالى او واقعا بامره او
بتمكينه وثانيها ان كلا منا فيما يحصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم
بما يناسبه لكون وكالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وبها لكوا
عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى صلى الله عليه وسلم والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليه السلام
وما قالوا انه لا خفاء بالخلاف في موجب العادات والاثار على بعض افعال واللائم نحلها اعراضا على انا لا نقول ان المعجز لغرض التصديق
بل انها دلت على التصديق من الله تعالى قام لذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجز على يد الكاذب
لا لغرض مرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى هو ممتنع عادة بمعلوم الامتناع قطعا كما هو حكم سائر العادات وهذا ما قال القاضي
ان امرار ظهور المعجز بالصدق احد العادات فاذا جوزنا الخرق عنها جاز خلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وهو ظهورها
على يد الكاذب واما دون ذلك فلا لا يستلزم العلم بصدق الكاذب وهو محال فالسبيل لا افضاء الى التعجيز عن اقامة الدلالة
على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها لازم بمنزلة العلم لا بمعنى الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم
كونه صادقا كاذبا وهو محال واما من يدريه لا الى السوء بين الصادق والكاذب وعدم الفرق بين النبي والمتنبي وهو قبيح لا يليق بالحكيم
وخامسا ان مجرد ظهور المعجز على يده يفيد العلم بصدقه وتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هاهنا يصح
التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب عليه على ما هو ما قال امام الحرمين انما تحل المعجز تصديقا منزلا
انه يقول جعلته رسولا وانشات الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا والتمسك الثاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما يقتضي مضمونه انه
بمثابة القول فهو انشاء لا اخبار واما الوهم ان نفي الكذب عنه بخبر النبي على ما سبق فلا اشكال قوله خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة
لما يخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وكثير من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام
وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هرون وكالب ويوشع عليه السلام فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى
المعجز لان ما يعد دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا لا ينافي على جواز وقوع الخوارق
من الله تعالى ابتداء على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق ويحمل على المنكرين بالنسبة الى كل نبي والكتاب واما ما سياتي من الاستدلال
على نبوة محمد عليه السلام بما شاع من اخلاقه واحواله فهو راجع الى المعجز على ما سنبين ان شاء الله تعالى قوله المبحث الثالث طريق والعقلا
ثم مرورا بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجز لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج
الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في معيشته الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون
اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن اللازم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الكافي عن السباع والاعداء فان
كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يكون لذلك ويعمل الاخر واخر الى
غير ذلك من المصالح التي لا تتم للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا تنتظم الا
بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا يحصى من الجزئيات لئلا ينتج الجور ويختل امر النظام لان من طبع كل احد من
ان يستبد بما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقدر على ما ينبغي يتميز عن الاخرين بخصوصية فيه

من جهة حال الكل وليستحق طاعة العباد ولا يقبلوا ولم يستفيدوا وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم العمل بما على وفق ذلك القانون ويوجبون
في مواضع الاحتياج ومطالب الاشياء بملكة مخصوصة هي العصمة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسابق
من نوع من مصالح البقاء هو النبي والامر من اهم يختص بدال على ان شريعته من عند ربه ويقتضي لهن ووجب عليهم ان يعرفوه وينقادوا وهو المعجز
قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلام ووحي
ذكر مما نرجح في الشفاء وغيره انه يتوالى كما لاتي قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها
وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها واتيها وعلمه الغائبات الى الامور الحادثة الى الحكمة السابقة بكون
بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة ولا كذلك معاكس او اصحاب انا المانع هو انجذاب العوامل الى عالم الطبع والقاها في
الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة يكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا تخاطبه ويسمعونه كلاما منظوما وان قوة المحركة
يكون بحيث تطيع لها هيولى العناصر متصرفة فيها بصرفها في بدنها معنون بانقيادها بل حصانها يجعل القوى وعشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد
الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد بغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلام
مجرد عبارات لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد يطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار ومقارنة التحدي يصير خاصة حقيقية ولما تقرر
في المعجزات فاجاب الا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوى هي مبدأ الافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب
امر طارئ عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا الا ان في اتحاد النفوس بحسب النوع ومفصلا ان
المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء بعضه بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات اما الاول فالاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما قرره من نفسك ويتسع من غيرك وسببه كمال اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول
والنفوس السماوية والمنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب موجب العلم بالمعلولات
والمسببات حاوية الامراض علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي فلا عن حد البدنية وخصوص الوقت والكاملون قد يدركونها على
الوجه الجزئي انما يحصلها فرسة بمعونة الحواس الباطنة على ما قرر في الحكمة ولما لا اثارها في النفوس السماوية كذلك على اراء بعضهم ويمنع
اتصال النفس للمبادي العالية حين ورتها يستحق فيضان العلوم عليها لحصول العلق بها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة
مرأة مجلو يحاذي شطر الشمس والمنتزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان العقول كلها صور لا يستقرا واحصرها وانما ظهور
حركات وافعال يعجز عن امثالها امثال الحوادث رياح وزلازل وحرق ... وهو ما يدل الخاسفة والنار والمياه من الاحجار
لما من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن ليست بالتقدم والتعرف لا بالحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة
ما يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث لا اشكال بين النفوس بعيد معاذ وليس
ببعيد كما في بعض الامراض من الاستقبال الطبيعي بهضم الاخلاط العاسية وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحرقة والرطوبات الاصلية
المحوج الى البدن فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستسانها القوى الجسمانية التي بها الهضم و
والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هولاء اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر
وفي لما ولا يتحلل رطوباته بسبب حرارة الغريبة المسماة ... واما ثانيا فلفرط احتياج الى حفظ القوى المدبرة بحفظ الرطوبات التي
بها تعدى الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد ولها من العسر واما ثالثا فلاختصاص العارف بما يقتضي الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند ... النفس واما ما يزعم من نزول الوحي و
ظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه ... عدم استيلاء الحواس ... قد ... صورا غريبة ويسمع
اصواتا عجيبة ليست معدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوى المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون ما ... اليه من طرف الحواس

الظاهرة بل هي عالم الاخر ظاهر بعد الا يكون لبعض اجزاء الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل عظيمة الالتفات الى عالم الحس
ومتخيلة شديدة جدا قوية السلطنة من عالم الغيب بطبعها الانغماس في جانب الظاهر لا يشغلها ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا وصورا حسا يالفعل الفعال
الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر في طبعه وكلامه في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من فضل الله وملائكته لامر الانسان و
هذا اعني الوحي ونزول الملك والكتاب يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الكريم وسماع كلام من غير واسطة وانا هو مرسوم في كون
النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يسندون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
ويطعنون بانه بل جميع المبادي العالية لا تفعل لغرض في امور السافل بل ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجود
على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي فيضان ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما يكون النظام على وجه الصواب بحيث يكون ... عن احاطة بكنهه الصواب
كما يترتب وجود الكل لكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في
الشفاء وان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين
فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في تكميل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام المعاد وانسياب الشرائع كلها وكيف لا يجب قدر وجد ما هو مبني عليها و
متعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا في الحكمة قالوا هو وجوب البعثة ولزوم النبي بمعنى انه
واجبة في الحكمة اذا وقعه النظام على الوجه الاليق ومن قال في العناية اراد بقاء النظام في عالم السافل ومن قال في الطبيعة اراد وجود
الكامل والعواطف عن المقصود وبعض الانبياء من قال ان المدبر الذي يشرف النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء
ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله
قوله المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى
ولنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وذلك كان كذلك فهو نبي لما سبق اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى صار يجري مجرى المحسوس
في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن الغيبيات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغ كلها حد التواتر وان
كانت تفاصيلها من الاحاد ولنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه القادحين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال البطحاء وفرط حميتهم الفصحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن
الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو
قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح
فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
اما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام مع ما اشتمل عليه من الاخبار عن المغيبات الماضية والاتية
كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب
العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند

المرتضى وبحكمته انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى من قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات
وابن مسعود رضي الله عنه بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن
الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وعن الثاني بعد صحة الرواية ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب
والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح
وقيل بالاخبار عن المغيبات وورد بان جماعات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من
الكتاب فالاولى ان لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بطلبه لخاص وكونه بسلامة النظم لتحصل مذهبين متقابلين ويحمل كون الاعجاز
بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام الفصحاء
لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم الركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترجمة مسيلمة
الكذاب لعنه الله وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل ولم يكن الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو
المعبر عن معنى شريف بلفظ شريف واف بمعنى عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجوه اخر من
الاعجاز بها الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتعلم والاخبار عن الغيبات المستقبلة ثم كون القاطع على مثل
يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل يا ايها الكافرون ويا ايها المزمل والخاتمة وهم يعلمون وامثال ذلك وبعضهم الى
ان نظمه بالغ في الفصاحة والطلاوة بمقتضى كمال الجزالة الخارج عن طوق البشر وكان لاحظ معنى النظم على الاول يترتب الكلمات
وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جعلها مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان
النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام وتحقيق ذلك يعرف في فن البيان قد
يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلامته في جزالته ويرقصون
رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي
ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة الى ان يحصل ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والجواب
ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرون فانما هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود مثلا انها تنزه بمن يعارضونها

ما ليس بغاية مقدوره وبما هو مسبوق ثم لم يعوا مما سبق الخالق في الصناعة الى ان ما نوا ما يوازي او يداني او دون ما القاه وامهون مما ابداه
واما المقام الثالث فلان العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وشدة عداوتهم للاسلام لم يجدوا في القرآن مطعنا مما ادوا وروا في القدح
فيه مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب
الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله لمغدق واعاليه مثمرة ماهر والقارعون على المعارضة والمقابلين على المعا
ودم وان ابعد الان تم يوجد على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا
مطاعن ليست الا سمة للساحرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد وكيف
يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغات او المراد انه عربي النظم والتركيب ذلك الكلم عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من
جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما تكذبه حيث اخبر بانه
لا يتيسر للبشر بل للانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السورة ثلاث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هرون افصح منه
مقدارا ما يعجز عنه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا
النظم بعينه على ان المختار عند البعض في التحدي بسورة من الطوال او عشر من الوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها
اهل الغواية كالمجسمة مثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لتسلي المشتغلين بالنظر والاجتهاد في طلب المراد وللفوائد لا كرجع
الرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عبث التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فبأي آلاء ربكما تكذبان و
ويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما تقرر في علم البيان فيما وقع منه في القرآن
ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراآت ما
يربى على اثني عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز
لا تعلق تقرير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول الاية هو مبني على ان كلمة لو في اللغة
تستعمل لانتفاء الجزاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله ولما اذا جعلت كلمة لو في الاية على ما هو
قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف
فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل
عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين
الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها
ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا
ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه السوء من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها و
ذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبكم يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين
ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث نطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد
بان مجرد كون اللفظ على وزن من الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن عند البعض من النقصة على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير والكلام فالمعاني

بار واسع قوله وأما النوع الثاني من أنواع المعجزات الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة أما الماضية فكقصة موسى وفرعون
وقصة يوسف عليه السلام وقصة ابرهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وظهورها من غير سماع من أحد والتعلم من كتاب على ما أشار اليه
بقوله ذلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا وأما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم
الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم إلى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون
الدبر ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد ليستخلفنهم في الأرض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فإن لم تفعلوا
ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ومنها ما ليس كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين و
القاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي
ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباسلام
الأتراك إلى غير ذلك مما ورد في صحاح الأحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطلان النفس وصوابها الا
عالم وترك المراجعة إلى أحوال الكواكب والنظر في الارتباط فتميز عن السحر والكهانة والنجوم والاتفاق وذلك وأما النوع الثالث من أنواع
المعجزات أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربو على ألف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى
النبوة وبعضها تقدمته ظهرت بعده وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته وأمور متعلقة بصفاته وأمور خارجة عنهما فالأول كالنور الذي
كان ينقلب في آبائه إلى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة
بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه الغاية القصوى
من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمداومة
على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الأخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وككونه مجاب الدعوة كما دعا لابن عباس رضي الله عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار إمام المفسرين ودعا على عتبة بن أبي لهب بقوله
اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الأسد ودعا على مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله المطر
عنهم سنين ودعا على من تبعه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا أرض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الأوثان سجودا
لولادته وسقوط شرف قصور الأكاسرة وإظلال الغمام عليه وكانشقاق القمر وإظلال الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين
أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى المنبر
وتكلم الموتى عن أصحابها وشهادة الشاة المشوية بأنها مسمومة ولدر الضروع من الشاة اليابسة العجفاء لأم معبد
حين مسح عليها وخطاب الذئب وهبان بن أوس بسؤال العجب من اصطياده شاة وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه وتسبيح
الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قوله وقد يستدل بما يبتني هو العمدة في إثبات النبوة وإلزام الحجة على المجادل والمعاند وتذكر
وجوه أخر تقوية أو تتميما للإرشاد الطالب الحق وتفصيل الأول أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الكاملة والأوصاف الشريفة
والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الدينية الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع
إلا لنبي وتفاصيل ذلك يعرف من كتب السير الثاني من نظر فيما اشتملت عليه الشريعة مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس إلا
الأنبياء الثالث أنه ما انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره صد الأهل الأرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم
فضلل آراءهم وسفه أحلامهم وأبطل مللهم وهدم دولهم وأظهر دينه على الأديان وزاد على ممر الأعصار والأزمان وانتشر في
الآفاق والأقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير أن تقدر الأعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط

حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره وطمس آثاره على إخماد شرار من ناره فهل يكون ذلك إلا بعون إلهي وتأييد
سماوي الرابع أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهديهم إلى الطريق المستقيم ويدعوهم إلى الدين القويم وينظم الأمور ويضبط حال
الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل والخراف في الملل واختلال الدول واستغراق الضلال والاشتغال بالمحال فالعرب على
عبادة الأوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة
البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال واعتقاد
المحال والخيال أفيليق بحكمة الملك الحكيم المتقن أن لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد أمر الدين ومن ظهر لهذا الشأن ويوسم بهذا
السمات غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات الخامس النصوص الواردة
في كتب الأنبياء المتقدمين المنقولة إلى أمر المشهورين فيما بين أممهم أما في التوراة فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء وأشرق
من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الأخبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء والإنجيل على عيسى بساعير فإنه كان يسكن
بساعير بقرية ناصرة وإنزال القرآن على محمد بمكة فإن فاران في طريق مكة قبل العقبة بمنزلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على
يسار الطريق من العراق إلى مكة ومنها ما ذكر في التوراة أن إسمعيل أقام ببرية فاران وتعلم بلغة العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس
أنه تعالى قال لموسى صلى الله عليه وسلم إني مقيم لهم نبيا من بين إخوتهم مثلك وأجري قولي في فمه ويقول لهم ما آمرهم به والرجل الذي لا يقبل
قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه والمراد بنو أخي إسرائيل بنو إسمعيل على ما هو المتعارف ولا يعرف الأمين بعد موسى من أنبياء بني
إسرائيل ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد
عليه السلام ومنها ما جاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم عليه السلام إن هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع
مبسوطة إليه بالخضوع وأما في الإنجيل فمنها ما ورد في الإصحاح الرابع عشر أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم إلى الأبد والفارقليط روح الحق اليقين وفي الخامس عشر فأما الفارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء
وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به و قوله باسمي يعني النبوة ومعنى الفار
قليطا كاشف الخفيات وفي السادس عشر أقول لكم الآن حقا يقينا انطلاقي عنكم خير لكم فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم الفار
قليط وإن انطلقت أرسلته إليكم فإذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الحق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه
وأما في الزبور فقوله تقلد أيها الجبار السيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون تحتك و قوله
قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس أن عيسى بشر قال في المختصر المحصل وأمثال
هذا كثير في كتب الأنبياء المتقدمين تذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا تعذر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر ولا على أن
يكتمها ولقد جمع أبو الحسين البصري في كتاب غرر الأدلة مما نقل من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام قوله وأما المنكرون و
أنكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يحذو حذوهم نبوة محمد عليه السلام تعاميا وحسدا وعنادا ولم يوردوا شبهة واليهود
تمسكوا بأنه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عليه السلام باطل أما أولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين أحدهما أنه إن لم يكن لمصلحة عبث وإن كان
لمصلحة لم يعلمها عند شرعه الحكم المنسوخ جهل وإلا كان لمصلحة علمها وأهملها أولا والزامها بها عمدا ويقولوا إن كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة
يعلم استحالها عند النسخ جهل وإلا كان تعليمها مراعيها أولا وإلا لزم إهمالها عمدا والجواب أنه لمصلحة تجددت وحصلت بعدما لم تكن فإن المصالح
تختلف باختلاف الأزمان والأحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التوراة أن آدم أمر
تزويج بناته من بنيه ثم نسخ وثانيهما أن الحكم إما أن يكون مقيدا بوقت فلا يكون رفعه بعد ذلك الوقت نسخا وأما مؤبدا فيصلح أبدا ونسخه تناقض

قولك صوموا ابدا وليس هو واجب اما المرسل الا وهو مستمر ولانا ندفع فانا نعلم ان الله تعالى لم يستمر ان ابدا فلا موضع للزوم الجهل او الى
عاقبة ما لا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مطلقا وبالعزم والمعلوم عند الله استمرار الوجوب لمنافاته مع وقت
نسخ ورفع ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا غير نحو قولك صوموا الغد او الابد واحد صياما دون حين واما التناقض
في رفع الوجوب بعد ثبوته كما اذا كان اصل الوجوب ثابتا بدلالة مسح فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا الانزاع في امتناعه ومما اطراد
نقول لم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه منع امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب والى الوجوب مما يصح بالرجوع
الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي يسبق على
الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم لوجهين الاول ان تواتر النص منهم على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت
ابدا ومنع شرعه مؤبد ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى صلى الله عليه وسلم ودعوى تواتره مكابرة ويوضح ظهور
المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولا يظهرون في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروا لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يورد التأبيد و
الدوام على طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته مدة او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر
الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح
بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اهل بيت قليل
او سكت وقد تقرر وتكرر زمانا على تكرر الاسباب للحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم **قوله**
المبحث الخامس يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ويرد على من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة لاختلاف اليهود والنصارى اكثر
ضلالا دهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل وظهر المعجز على وفقه وان كلام الله المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الايات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ونحو قوله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين
وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان ونبوته عامة في العامة على كافة
البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات للتنبيه الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى
كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر فاما قال عليه السلام لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير
من يونس بن متى فتواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة
توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضل النصارى على الكل بانه كلمة الله القاها الى مريم وروح
منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربي في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية
نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم ير في
ملك الا نفسه او سببها واستغراقها ولا في احد مالا وولدا ولا انواء الاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اظهر المعجزات واشهرها
ثم هو في السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها دور الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجج لنا و
شاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والترقي في حجورهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد
وقمع المشركين وجهاد اعداء الدين كالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت
تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فان في معجزاته ما لكون مثلها في الارض انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت

المعراج

الروضة القدسية مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مما نطق به البحار وشهدت به الارض والسماء وانفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها
اشراق الشمس في كبد السماء كصباح الصباح بنباح الكلاب في الليلة الظلماء **قوله** خاتمة قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة
واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء با
الاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى
على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما رأى في السماء من العجائب وبما شاهده من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب
الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان انما تماثل الاجسام يجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما
عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكر
الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا واشتباها في صدق النبي عليه السلام تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
والله ما فقد جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة رأت فخبر بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من
الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة **قوله** المبحث السادس في عصمة الانبياء لا يخفى ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى
النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة ككسر لقمة والتطفيف
بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن اهلاك النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة عندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا
وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما المسمى منه شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب
كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا
والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر
عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الاية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من
متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه
منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص
ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم
كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم
كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما
هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع

م

ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا نسلم دلالته على النبي بل يعم وبعد كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة على كون
الخيرات لعموم كل فعل وترك تسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا ظنية ما هو للمنازع كل نظرا صح المخالف ما نقل من اقاصيص الانبياء
وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن عوتبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا
مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل
والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم صلى الله عليه وسلم فامران احدهما ما
ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازلة الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا لقوله
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن امة
في الجنة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شخص بعينها وقد عرفت فردا اخر
من جنسها واما عوتب لترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعد ذنبا وان كان عمدا فلعله لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا انه
سليم المدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما وهو نقل احد في حق
الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما
يشركون او المراد ما وقع لهما من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش وبنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها
جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسميتهما اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة
في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه
على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح اذ المعنى انه ليس من اهلك لذلك او انه اجنبي منسوب وان اضيف الى نفسك لاختلاط بما حكي ما
روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم صلى الله عليه وسلم فهو انه كذب
في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام
او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه به مرض الهم او الحزن من
عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب فالافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في
ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة
العباد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم
لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له
والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب محذوفا دل عليه الكلام السابق والا كون التقدير
لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو ان المسارعة اي سارع
ان الهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من على
يوسف ما ورد من غير ان سعى عليه زلة او ذكر باستغفار او توبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة توريه عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجود كانت عندهم تحية وتكرمة
كالقيام والمصافحة او كانت سجودا لله شكرا وتواضعا لا وضع جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي ونوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان
محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار

معجزته ولا اثم الا به وقيل لم يكن حراما حينئذ والقى الالواح كان عن دهشة وكثرة لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه
لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل على الاذى ويفضي الى شماتة
الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر
كان باذن الله تعالى واما في قصة داود صلى الله عليه وسلم فلم يثبت سوى انه خطب امراة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود
دون اوريا او سال ان ينزل عنها فطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما
الله تعالى اليه لتنبيهه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الايات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه
الحشوية الا انه بالغ في التضرع والحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتفسير الملكين تمثيل وتصوير
للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى
او كانا راعيي غنم ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد
الى الاخر وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد
الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقره لها وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب
الى الله تعالى والتصدق على الفقراء ومن احتج له على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للخيل لا
للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا للاصلاح الذي يجاد بسببه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد
فتنا سليمان الاية فان كان كذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحاب حذرا من ان يقتله الشياطين او يخبله فما راعه الا ان
القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب فهذا ما لا باس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة
الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل
واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة و
رجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه
فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون ابنا والتماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم الالتفات الى الغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه
ولائقا بحاله فانهم كانوا يتبحرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهار الامكان طاعة الله
وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما
وقع ذلك مرة وقيل ملكا عظيما لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود
الله واما في قصة يونس فما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار
المعاندين لاجل الله ومعنى ان لن نقدر ان لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه وذلك لا يوجب ذنبا لتكاسل التدبر ومعنى الظلم في قوله تعالى اني
كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاداة الكفار واما في حق
نبينا فقيل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمولا على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله و
وجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب
وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة فلا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولهذا قال ما ضل صاحبكم
وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه ونعمه من عدم رفقه قبل النبوة او من جهله بالشرائع والاحكام او من تهالكه
عليه السلام او في العبادة وتهجده وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل والارشاد الى الاحتياط

في تدبير الحروب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الا
فضل وهو ان لا يرضى باختيار الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وفي قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي
من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل بما وقع
منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من
القاء الشيطان لا يعد امنه وقيل ان الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حدث نفسه كان الشيطان
يوسوس اليه بغير الهدى فينسخه الله ويشاو من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق
ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي
خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا امثال العتاب لو وجد واما مثل قوله يا ايها
النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من المشركين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين
يقرءون الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابقة ترك ولا النهي سابقة فعل ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فلم يجوز الصغيرة
عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فالحاصل ما يدل على زلة الانبياء حكيت بحيث يقرأها على الصوت
على وجه الزمان مع ان الله تعالى غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب فيما يدل على صدق الانبياء وكون ما يعلمون بالشي مامورا به
من غير اخفاء شيء ولتكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم
التجأوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في رتبتهم وان التوبة ارتفع بمنزلة لا يبقى البحث للعتاب
عليها والعقاب قوله فانه من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام
والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة
بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قوله وقد ورد في
ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى
ان لا يقتصر على عدد لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات
وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس
بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قوله المبحث السادس
جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة
ولا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة ولم يستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر
متمسكات الفريقين في المقامين الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين
وما قيل انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاديات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ابى وللاعتراض بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة الاستثناء منهم
في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين قد ورد بالمنع بل كان

من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن
صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه خلاف الظاهر لا سند له كلام على الظاهر الثاني ان قولهم في
جواب اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اعتراض على الله تعالى واستبعاد
لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الاستنكار وتعليل بانه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب مما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها و
امثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاعجاب انما يكون حيث الغرض اظهار مفضل النفس والتزكية حيث الغرض اظهار مفاخر النفس
ولا تصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او قياس على الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب
المفضيين الى الفساد وسفك الدماء الثالث قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان المستخلف من يتصف بما ذكرتم
ينافي كون ذلك مستيقنا معلوما لهم باعلام من الله تعالى واخبار او مشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان المستخلف
من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولهذا قال ردا عليهم اني اعلم ما لا
تعلمون لشأن الى كمال الحكم والمصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطأ والسهو
لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بما يقال بعد ان لا يرتكبها السحر والجواب صح ارتكابهما العمل
بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه لتوقيه ولا يغتر به فهو مؤمن
وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بان ذلك كفر ويعد نوعا انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به واليهود وهم الذين
يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من
عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل
على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة والا لما كان الاباء للاعلى اعظاما ورفعا لمنزلته ومعضا للنفوس السا
الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وما علمه الله من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية يدل على ان الغرض اظهار
ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولهذا قال تعالى ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا
يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوى العاقلة يكون
اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة و
الغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا تساويا في
المقدار وما في الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي هو التقوم والنظام
والتباين الذي هو الاساس الشعوري التي تعين الصم فهم اقوى واقوم لان طريق العبادة الانسان والمساعدة لا الملازمة لانا نقول

اشغال السوافل في قهرهم مما لم ينازع فيه احد ووجودها في الصفات في حق الانبياء اضعف ادنى مما لا يسمع ولا يتمسك بان
للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل
فاذا رجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عايد الى ما سبق لان حاصله ترجيح معوان الكامل او النقصان مع التمكن
من الكمال وكل من فعل كذا فهو افضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشي مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونها
فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن اثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون
قوله وتمسك المخالفون احتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه دلالة على ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصل لهم ووصفهم باستشعار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها احساب
المهمات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالتنزه والترفع
عنه وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال
وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كل الخيرات والجواب ان جميع ذلك
انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني
ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب بما كانوا يفسقون
والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل عليه السلام او يكون لي العلم
بذلك باخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين فيعلم
ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان ويحتمل ان ما شاهد في الملك
من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة وتوسم فضله الفضل على آدم قبل السوق ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ واما التعليم فمن الله تعالى ومنها قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لخلت شهادة على السامع والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة ترفعه الى الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولد
بلا اب ولكونه يبري الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب
لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الاول فيما ذكرت من
المثال لم يقصد الزيادة والرفع في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالعلو والاستكبار والا
ستيلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى
الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى و
بالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة
وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل

والبعض بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط وهم قادرون على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال
ذلك مطلع على اسرار الغيب سابق الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان
اعمالهم مستوعبة للاوقات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار الغيبيات والجواب ان هذا لا يمنع
كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر
قوله المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في
اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا تمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد و
العمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات كذب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء
صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى
معونة فلهذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنع اكثر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار
من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط
عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات
تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز
عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل
هذا الجواز ينافي الاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد
بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين
لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على انه لا يؤتى بمثله اصلا كالقران وهو لا ينافي
الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى
وذلك كما يكون تصديق رسول بعض ما ليس من عاداته ثم نفعل مثل ذلك كرامة لبعض اوليائه وعلى الوقوع الوجهان الاول ما
ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان
قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله
عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال وكفى في المدعى
الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا حظر في تسميته ارهاصا
او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يؤدي على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والكلام في معناه وان كانت
التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى
قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من
ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب
السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا

تعدونهم في عداد احاد والمبتدعة ما عدوه من جملة السائر احيعتهم شيئا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفا العقيدة
ونقا السريرة واقتفار الطريقة واصطفا الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابرهيم بن ادهم
انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان
الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف
وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجز ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة
الثاني انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة ببعض العادات الثالث
لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق ورد بما مر من
انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم
في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشرعهم
والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة الفالكين والشياطين
ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله في شيء والجواب ان الغيب ههنا
ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح
الاستثناء وان جعل منقطعا ظاهرا فلا خفاء بل الامتناع صعب في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما
وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض كذا لا
اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الا
فراد ونوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم **قوله** خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء و
التبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه والا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن
اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل
النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأ
مون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك
من الكمالات والثاني بان النبوة مبنى على البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها
لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال الا ان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع تردد في ان
نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف
مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون للنبي في غاية الكمال بخلاف ولاية
غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من
التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان النبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
بل دام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة
من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم خلفاؤه في ولايته لهم تصرف
في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس للولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر

والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم والكاملين يعاتبون
بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه يستغني الله عن التكاليف ويسامح العشاق من ظواهر العبادات فاجابه الى
ذلك بان يسلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة و
لا يفتر في الطاعة ولا يرضى بالهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان نعم ربما يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر
وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمشتهرون بهم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الا
ولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان نفوسهم القدسية من الكمال
بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب لهذا ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب **قوله** للمحققين التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب
اغراض المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه
ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق
جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد
او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر
فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار
بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت
فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عايشة
رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا
لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان سحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث
اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان
ولكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل
ضررا او الما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله
عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل
وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس
خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الافة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين
حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
الاية نزلت في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء فيقول لم ار كاليوم الا عانه فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصنعة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم
ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من
الصفات وان كانوا مبغضين من جهة الدين ثم للعالمين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ في جواز تعليق

التمام وفي جواز البحث والمنع ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة من المتشابهات لتشبه والله اعلم **قوله** الفصل
الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع
اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما
يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرء عما ابتليت
به من الظلمات **قوله** المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ومعلوم عند تحقيق المقاصد
الاصلية انها نافعة في اثبات الحشر عليها ودفع الشبهة عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم و
جواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما افرد بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص
بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها
واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لامتنع اعادتها واختلفوا
في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال
الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى
ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اتفاقا ان الا
صل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى اعادة المعدوم فعليه الدليل والزمان ان المعاد مثل المبتدا بل عينه لان الكلام في اعادة
المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا الاصل ما يقال
ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة لامتناع الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة الاستعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر العوامل
بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب فاعادته على الفاعل اهون وبه ان يكون هذا هو
الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما
هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما يتبعها
من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم
لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد التام فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا
تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون بان يكون من جهة الفاعل زيادة في شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل
بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا تفاوت غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن
الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه
على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو
امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واجب
على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا **قوله** والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود
ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا تردد فيه للعقل عند الخلوص عن سوابق التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث
حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم

ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بالمنع وذلك بحسب فهمه فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمان وجوده
بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا اثنان بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم تخلل الوجود بين
العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية
مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بعينه كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق
الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد ولا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولما اشتمل
على لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا الا انه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة
والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يقرر هذا الوجه
بثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب
الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا واما لو لم يكن مسبوقا بالحدوث
اخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وهذا
يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته
بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ايجاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده فرد من افراد الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين
المعاد ولان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم
يكونا اثنين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم
يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت معنى للشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب
عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى
الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج وما يقال ان القضية حينئذ تكون ذهنية لا خارجية فلا تفيد الا صحة
العود في الذهن ليس بشيء لانا نأخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه انه معدوم بالوصف العنواني في الجملة يصدق
عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع
الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة
فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال
الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه
بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي مثله بالحروف وتاليفها وهيئاتها ولا نقص في كون هذا معادا او في زمان وذاك مبتدأ في زمان
اخر ولا مناقشة في ان هذا مثل نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه **قوله**

المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد ولا اعادة اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل
المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة
للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وبتوقف الشيخ
في امر المعاد كثيرون وهو في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا اعادة ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من
الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في
البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى
البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان
المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم
وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه غلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا
لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا
تقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من
كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا احتياج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه
وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة
الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من
كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى
هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي الى الشيخ انه
هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب
انها عقوبة لغير الجاني **قوله** لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والعمدة عند عامة الافخام من الاديان دين الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا بالاعادة ثم بعد بحث لان ما لا يتادى الواجب
الا به واجب وربما يكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك
الجزاء ظلما لا يصح صدوره عن الله تعالى مع امكان المناقشة في الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك
بان المطيع والعاصي هو هذه الجملة والاجزاء الاصلية لا الروح وحده ولا الاجزاء بلا مشخصة الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر
الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات
وهو المبدا للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول العمر الى الممات ولا يقولون بذلك فالاول

التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات و
اما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك وبما ورد في القرآن من النصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا
الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين
فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها
قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وبقاء النظام المفضي الى
صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا و
اكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه
من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر
النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلاسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد
النفسي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام
وثبوتها في نفس الامر مثال للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء
الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه **قوله** احتج المنكرون بوجهين الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة
المعدوم وقد بان استحالتها والجواب ان وجه التوقف اما على تقدير كونها اي الاجزاء معدومة بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق
والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته
ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك لا يضر بكون المعاد مثل المبتدا لا عينه الثاني لو اكل
انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل
كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول اجزاؤه الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد
فان قيل يجوز ان يصير بعض الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا
الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى
المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ولكن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي العظام وهي رميم
اذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان مساق الحق والبعث ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة

الاجزاء ما يرجع الى الحق لا الاجزاء الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه بلفظه ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي يبدأ
الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين يستبعدون احياء ما كانوا اشباحا هدوا من الرميم والتراب
ما زال استبعادهم بتذكر ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم
يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض ما ان الله تعالى منزه عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا
باطل لانه اما ايصال الم لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس فكلها بحصول بلذة فانما هو خلاص عن الالم
والالم في العدم او الموت لكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الالم ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة
لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة الجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال
اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات
التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم و
خلاصا عنه **قوله** الى زيادة ما في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والبراءة من علائق
التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس
الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة ولا حاجة للاولين ولا للآخرين
بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باعادة البدن مع تعلق نفس اخرى به يدبره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول
عند العقل والمنقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج الذي لم تفارقه الا اضطرارا فائلية لتصرفاتها محض عادت
القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين خصوصا الصديقين والشهداء والصالحين
وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال
الامام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الاجساد
ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح تعرج به وترفع في حواصل طيور خضر في الجنة
وتهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض تحيى به الجوهر والروح تحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا
في الروح كذا في الارشاد **قوله** البحث الثالث قد ثبت لما مر من حشر الجسم لسائر الاجسام باتفاق من غير سواد لم على ما قرأ النظام
وقائلي الفناء عند دوام البقاء على ما يراه الفلاسفة ولا تأتي انها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية عند ازلية وتوقف
امام الحرمين في صحة الفناء، واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي
وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له
افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء، ثم اختلفوا فذهب ابن الا
خشيد الى ان الفناء، وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن
الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء، يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد
كل جوهر فناء لا في محل يفني الجواهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء واحدا لا في محل يفني به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان
فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده ففيهم من زعم ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلق عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاكوان
التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه عدم وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا

معنى لم يخلق فني واكثر هذه الالفاظ وان كان من قبيل الالفاظ لكنها مسمى القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر
وكون الفناء موجودا لا في محل والقول بوجه البطلان غني عن البيان **قوله** البحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وكيفية حشر الاجساد
اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد التفرق للاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم
الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد فيها ولم يدل قاطع سمعي على تعين احدهما فلا يبعد ان تغير اجسام العباد على صفة
اجسام التراب ثم تعاد تركيبها ولم يدل قاطع سمعي الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد ذهبت معتزلة بغداد وعلى خلافه ثم كان
الصحابة مجمعين على فناء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر
انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور ذلك الا باعدام ما سواه وليس بعد القيامة
وفاقا فيكون بعدها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لك احد اول من رآك او آخرهم يتناول هو الاول والآخر ويريد انه لا نظير سواء او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي
بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان
للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الاعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان
الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل
وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده
من كل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد بالموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا
العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا وصف بكونه مرئيا مشاهدا في قوله تعالى او لم يروا كيف
يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق اما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم
من تراب اي ركبكم ويخلقون افكا اي يركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد للاشتراك فضعيف لاطباق اهل اللغة على انه احداث
وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونها كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء
هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا
يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل بمعنى الا انه كل من على وجه الارض من الاحياء ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون
الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد في الآيتين من تأويل اذ لو حملناهما على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك فتأويل
بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا وهذا منه ليشار الى ما تقرر عند ائمة العربية من كون اسم الفاعل مجازا
في الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب
التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر **قوله**
احتج الآخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفرق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجهين الاول انه لو عدمت الاجساد
لما كانت المعادة هي الاجزاء الاصلية واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند
المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم

بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعفه ولئن سلم فلا يتوهم على من يقول بفناء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان
لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر والاشكال ان المعتبر في الاستحقاق هو الروح على ما مر
وقد يقرر بانها لو عدمت لامتنع ايصال الجزاء الى المستحق لانا لا نعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على
تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المثلين
سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء والجواب ان المستحق لا يمتنع ان يحفظ الله
تعالى الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاختلال لما في الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال
رأي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولئن سلم فقد علمت ان المعتبر في الحشر هو الاجزاء الا
صلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا
دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة ولئن سلمنا وجوب علمنا ذلك فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا حسيا او كليا الثاني وهو
للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون
مع الوجود بل الحق وليس ايضا من ضرر المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة
والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للعظمة والا
ستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر
واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز على ان منع الاعادة او تلبيسه لعادة بالمثل واجيب بانه يجوز ان لا تنعدم
الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولئن سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا بمجموع الجواهر
والصفات والهيئات كالزاني وهو شاب صحيح سليم الاعضاء والمعاقب منه شيخ صار مريضا ساقط الاعضاء ومن ايضا
بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون الحشر بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله
تعالى ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر مبدأ الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد
مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام
ولم يرد بها نفيه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر
والشواهد عليه اكثر وهي معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء. **قوله** المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان
الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم
الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل
ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل
يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على

دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء كما مر
وبان الدوام المجمع عليه معناه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يحصل العدم زمانا يعتد به كما في دوام الاكل فانه على التجدد
والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور
في الافلاك لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في العنصريات لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء
والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع تمامها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من
جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا بد في هذا العالم الا سقط فيلزم بين العالمين خلاء وقد سبق استحالته ولانه يشتمل
لا محالة على عناصر لها في احيازها طبع فيكون لعنصر واحد حيزان بالطبع وهو محال ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا
او حركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وانتفاؤهما يستلزم الحركة والسكون فلا يتخلص من لزوم
الميل اليه وعنه ولانه لا يجوز ان يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبلها لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء
الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام ونفي القادر المختار الذي
بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدد الجهة بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو
والسفل لا غير ولو سلم فامتناع الخرق انما هو في المحدد لا غير وكون العالمين في محيطهما بمنزلة مدورين في بطن كل لا يستلزم الخلاء
ولا نعلم كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع والاكوان بل يجوز ان تكون في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدان بل مطلقا يجوز ان
اخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يلتئم بالقاضي بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس
ويوجد فيها العنصريات لا محالة وذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار
والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فظهر اختصاص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم
قوله فانه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر و
عذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما
نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا للنموذج ثواب وعقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من الاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين الذين يد خلان
القبر ومعهما مرزبات فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة
وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته بالله من عذاب القبر ولسنا نحفظ ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون با
لسمع والعقل اما السمع فهو قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا
كان بعدها موت او الاطلاق في الاحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط مات قبل ما يعني هذه الاستثناء
ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها فكلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على

على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليق بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية حجة على المتمسك قلنا لا بل المراد
الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة وتقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل لهذا المتوهم على ما
يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا ما دخلنا المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في
القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اماتة الواحد والاماتين لا ينفي وجود الثالث على ان التعلق بافراد
المحال كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لعل ربنا تعالى ان في النظم
الاماتة بعض تنوع عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما
سبق ولا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتوبيخ والتعجب من الكفر ولما في قولهم امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فالاثنتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الاخرة لانه معاين وقيل بل ثاني القبر وما في الحشر لان
المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب ولما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل بحال الكفرة بحال الموتى
ولا نزاع ان الميت لا يسمع ولكنا نقول ان اللذة والالام والعلم والكلم وغير ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا يصح مع فساد
البنية وبطلان المزاج ولهم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر ملذوذ ولا تالم وربما يدفن في
صندوق او لحد ضيق لا يسع فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف من الزئبق فيرى باقيا بحاله وربما يأكله السباع
او يحرق بالنار فيصير رمادا ويذرى في الرياح في المشارق والمغارب فلا يتعقل صوته وعذابه وسؤاله وجوابه ونحو ذلك سفسطة
وليس ما بعد من نحو نصوع سم الميت وكلامه وتعذيب جسم المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم
استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر الصادق بها فلزم التصديق وتفصيلا اما لا نم اشتراط الحيوة بالبنية
ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح معه والتعذيب والمسائل يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية
الباقية فلا يمتنع ان لا نشاهده الا ظاهرا ولان يحجبه الله تعالى عن الانس ولكن لحكمة لا اطلاع لنا عليها والان يتحقق مع كون الميت
في بطون السباع ومن حال بالقاء الحمار المحتف لا يستبعد توسع اللحد والصندوق ولا يضبط الورقة على صدر الميت ولا يتول
ما نحو لعمال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يتم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق ولنا ما نقول به الصالحية والكرامية
من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا لادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس
ضد الحيوة بل هو آفة مانعة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق قوله خاتمة اتفق اهل
الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويلتذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا في انه
هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا نعرف جوابه لكن اصحابه يسكن ويسئل
هذا الجواب بمنكر ونكير على ما ورد في الحديث قوله الثمن السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة
نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا منها المحاسبة المشار اليها بقوله
تعالى ان الله تعالى سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وامورها هول الوقوف قبل المعنه
والحسبون قبل الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه

طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها السؤال وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين
ومنها شهادة شهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
وقال عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على ابن ادم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال في اليوم وقال تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند
كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الحسنات نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك
الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان الله عليم حسيب والتاء قد يصير ظهور مراتب
الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم والالام لاولئك واحراجهم ثم في هذا ترغيب
في الحسنات وزجر عن السيئات ويستطهر به انه يجري من الاهوال في الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة
تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد
بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه
ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب
ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في
الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه
ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان صاحب عملا بالحقيقة لامكانها وقد
ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به
العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل
بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما
الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك
يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض قوله المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة
والنار والثواب والعقاب القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم
المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية
وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راي افلاطون او لا كما هو راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن
بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متالمة

بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك يتفاوت ثوابها وعقابها ودرجاتها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما منعه لذلك في هذا
العالم اشتغالها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن وما
ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي اشارات وعبارات عن تفاصيل احوالها
في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج بما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة
السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرائر المضادة للكمالات الفاضلة لا بالجهل البسيط والاطفال الخالية عن عائق الفضل والنقصان
فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة
العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب
القوة النظرية او العملية فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير محصور بعد الموت والعذاب بسببه اصلا والذي
بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير محصور ايضا لكن عذابه دائم
واما السبعة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والاقوال فتزول لكنها
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت
النفس ان لها كمالا فاما اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لكسلها في اكتساب الكلام
وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيبقى في سعة
من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى السعادة تلتحق بها غير متألمة بما تتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز
ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات جسمانية وحينئذ اما ان يصير مبادئ لصورها و
تكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا يصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية
لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد
الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها فالواو يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان تقارن مزاجا تقتضي
فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها
من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية
والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الا
ما ليكمل التبشير والانذار ثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيدا لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان
كان شرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن قوله المبحث الثالث الثواب
فضل من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص
لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة اي انجاز الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز لسان الى
فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير
مستحق انه ليس لازما بعد ترك واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليها في مجاري العقول
والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب و
المندوب ينهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب هو لهم الترغيب في اكتساب الحسنات و
اجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة

٢١٥

ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو
استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته
وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى اعانته وتوجيه مرضاته لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعم لان العقلاء يستقبحون
الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض
ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض وقبح الاحسان لتكليف الشكر وجوب الشكر على الاحسان
لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فلم لا يترتب التفضل عليه عوضا
الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان من مات مؤمنا واطبق طول العمر على الطاعات
وارتد نعوذ بالله في آخر الحياة وان يعاقب من اصر على كفره ثم اسلم واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا لاستحقاق الثواب والعقاب
عليهما من قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط
احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب
ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فيلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن
ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور والمدح على اداء الواجب
واستحقاق الثاني في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان
كذلك وجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في فوائدها لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك
الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لا يكون
منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لما بقي وثوق الى البواعث في الطاعات والاحتراز عن
المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع ترتب عليها والمعاصي شهوات و
مستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالآلام والمضار يترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل ودلالة على الوفاء بهما وكثرة
الاخلاء والانباء في ذلك كاف في الترغيب والترهيب لمجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب
والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله
والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وفيه ما مر من الاشكال وسنتكلم عليه في بحث
العفو ان شاء الله تعالى قوله خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب لعينه او لوجه وجوبه كالواجب
المخير وفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب
والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب
فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال
بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد لا يخلو كل لحظة عما لا يتناهى من القبائح و
قال المتأخرون كابي هاشم واتباعه وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى
خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل الاقتران يحسن التفضيل

بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق
كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه لطفا او ثوب المكلف الى الطاعة وبعده عن المعصية ولان التفضل
بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذى هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصها عن الشوب لكونه ادخل
فى الترغيب والترهيب ولانه واجب فى العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فاجيب بان ثواب اهل الجنة
مسوق كل ذى مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار مسوب ثواب ترك القبائح فيها
اجيب بان كل ذى مرتبة فى الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعبد الشكر له وسرورا الاهى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح
وذكر الم والنادم بتركها واهل النار لا يناهون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق الثواب والعقاب
فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الاخرة وقيل فى حال الاحترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو
ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاصحابهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يحسنان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما واما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الاخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان
من شرط الثواب الخلوص عن ثوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها ويمسك المتاخرون بالنصوص المقتضية للتاخر
الاخرة ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا يخفى ان ذلك لا ينافى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاول
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل اجزاء للزوم المحال بخلاف البعض
كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخيره. قال المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل
الجنة فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى
بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضى الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد
فلسفية غير مسلمة عند المليين والاصح عند القائلين بالفناء والحوادث الى الفاعل المختار وعلى تقدير تناهى القوى وزوال الحيوة يجوز
ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم
الكافر الجاهل والمعاند وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم يصل الى المقصود وخالف الجاحظ والعنبرى حيث زعما انه
معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم فى الدين
من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير لاشد ومذا الخرق خرق للاجماع وترك
للنصوص الواردة فى هذا الباب هذا فى حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
فى العمومات ولما روى ان خديجة رضى الله عنها سالت النبى عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقالت
المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد فى الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر
والعصيان ففى النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو
ولا بالعقاب بل كلاهما فى مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد فى النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى
بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار و
تعبير عن هذا السهو وعند الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكباير ونحو ذلك وليس فى مسئلة الاستحقاق ووجوب
العقاب على عن ذلك لان التخليد امر زايد على التعذيب ولا فى مسئلة العقو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع فى ترك العقاب
بالكلية وقد انقطع بالخروج بعد الدخول وما وقع فى كلام البعض من ان صاحب الكبيرة وعند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار فغلط

٢١٦

نشاء من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اى صار غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل ابن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة
المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحى الينا ان العذاب على
من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفى الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة
الايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعد وهو
مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا منكم من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبى عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة
وان زنى وسرق الثانى النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار و
ادخل الجنة فقد فاز وكقول النبى عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة فى حميل
السيل وغير ذلك واجب وان لم يكن حجة فى الاصول لم لكن يفيد التائيد والتاكيد بمعاضدة النصوص الثالث وهو على قاعدة الا
عتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه فى اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن
من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ هو يستحق بهذا وما قال الرابع ان المعصية متناهية
زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها جزاء بما يحسب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى
قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود فى النار اشد العذاب وقد جعل جزاء الاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
لما هو دونه كالمعاصى فربما يندفع بتفاوت مراتب العذاب فى الشدة وان تساوت فى عدم الانقطاع الخامس انه يستحق الثواب
بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله
وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود المتناولة للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتابيد ونفى الخروج وقوله وان الفجار
لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية
والنصرانية والمجوسية فيحمل على مراد الاية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد فى الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر
وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباتها ممكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا
بما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نم ان مدا الاستحقاق بل هو معنا نفاة رواة
الوعيد لقوله بعض حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز
الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نسلم كفر حتى للغاية بل هى للتداخل ولو سلم فغايته لقوله يكونون عليه ابدا او مخلوق انه لا يكونون
على ما هم عليه حتى يرو الخارج عرفا بورود الموجب وكذا ما يروى انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد حرما وهو يختلف فيه حصل الزام الخصم ثم
ثبت العفو والخروج بالسكوت عن الباقى بان معنى يعتمد امهلا فعله على ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما
يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف لشعر بالحقية فيختص من قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا فى الدوام
والمراد هاهنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا تناول الخلود وحقيقته فى التابيد لتبادر الفهم اليه وبقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك

الخلود ولانه موكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا وتاكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد
في حقهم التابيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا الا انا نقول الكلام في ان المتبادر
الى الفهم عند الاطلاق والسابق في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون
محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وهو ظاهر وان التابيد تاكيد بل تشديد
ولو سلم فالمراد انه تاكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالث بانها في حق الكافرين المكذبين للحشر بقرينة
قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع كونها دالة على الخلود من المنافقين الظاهرة بجواز ان يخرج اعيدوا بعدم ارادتهم الخروج
باليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها مخصوصة بالكفار جمعا
بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للخلود على حدود الاسلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان وعن السابع
ان الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان
الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما يجيء ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وبتسليم على
الاحباط الموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع عليه التناهي
ومنع تناهي الكفر قدرا وبمنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف للعباد
لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تقديرا للخبر
وصونا له عن التقول والتبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث بالمكث في الجحيم احقابا فلا يبالي
بالخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطف للكل فلكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى
بوعد النيران بل وعد الجنان لطفا وهو موقوف لاجل الايمان ولو وجب هو العمارة في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود
في النار لامكان المزيد **قال** المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا
معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل عملا
صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب
والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة
فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى
ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا
فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ثواب
ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بمعاوله بصر من الطعام او جرعة من الخمر عشرة من جدم كرها ماية سنة في الخدمة
ثم صدرت منه مخالفة ما من اوامر فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات وبعض عهده ووعده من الحسنات وتعذيبه عذاب من والطب
معه المخوق على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو بكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا
متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة تحبط ثواب الطاعة لكانت منافية لها بمنزلة الوجوه قالوا استحقاق
الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة
قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب ولو سلم فتنافي الثواب والعقاب لا يوجب تنافي استحقاقيهما ولو سلم
فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال

الجنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى
بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم فاولئك
حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا يستحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله
على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه
لا ثواب عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين عجز ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا من التمادي بعض الرجوع فقالا
ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي
بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا
فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وبسقوط الاقل يكون عقابا بالاكثر ان كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط
عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف
جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب
واكتسب ثمانمائة من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه موازنة بين الطاعات
والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين من الطاعة والمعصية او المعلولين اعني
الثواب والعقاب او الاستحقاقين فمال الكعبي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان
كر القول بما ذهب اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح وقد استدل الامام الرازي على بطلانه بان الاقل
اذا احبط الاكثر فاما ان لا يحبط منه شيء كما هو راي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو
باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله
نها تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان احبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلا
لانه لما كان منافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زوال الاجل بطريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان
تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير دون بعض ليس اولى من تاثيره في الثاني لكون الاجزاء متساوية ولزوم ان يعيد
بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية
خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب
واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود الاخر
فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا
يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول
استحال زوال الثاني لانه الامر يزول لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالاخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن العلية حين كان الاول
معلوما فكيف اذا صار معلوما واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه متأثرا عن مؤثره الذي يوجب خلاف
السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يحمل على الاحباط ان يعني السابق بالطاري ويبقى هو كما هو وعلى الموازنة
ان يعني من الطاري ما يقابل السابق ثم يعني السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وكونه على حاله
بتمامه اقوى وابقى والطاري معرض من القدم وعدم تحقق حكم بثباته بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم اصل التقدير صحيح انما
يتادى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف
فيما بين طريان الحادث وزوال السابق بتوقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث

هو السبب في زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه باستلزامه باحدهما بالذات الثالث ان الاستحقاقات
ليست امورا فيما محسوسة في الخارج بمنزلة ما اذا كان عند احد خمسمائة ورده تستحق تسليم هذه او ملك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا
كان لكل عليه خمسمائة وهنا لا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او تقاصصهما بحيث له تمليك الابراء وعن النصف وما ذكرنا من حمل
كلام المحصل على ما نقلنا من تقريرنا به المقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاق ان كانت
متساوية فالاستحقاق المقابل كما يزيل ما يقابله من الكمر لذلك يزيل الباقي لان حكم المساويات واحد بل الاعتراض ان يساوي
الاستحقاقات لا يوجب الاحراز زوال كل مما يزول به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة
عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات يبطل استحقاق العقاب للعاصي والمعاصي يبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو
المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا اندفع اعتراض خامس وهو انه لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن يتمانعان في الظهور حكمهما
فيظهر حكم الزائد فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير
لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور بعينه على الوجه الاخر انه لو جعل زوال كل من
الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزءا من هذا جزءا من ذلك وبالعكس كان يفني الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شي
من المحالات لانه يكون مبطلا للجزء الاخير من الاقل الاتي الامام انما اورد هذا البهتان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب
ثم فعل معصية يستحق بها عشرة اجزاء من العقاب فظاهر وعليه هذا الكلي بيجان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة
اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب
فيدخل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما ولا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر حقيقي
وفنا بعد وجود فمعنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب
على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاداة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في
الاخرة ولا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس
بازاء معونة الله تعالى كثرة مرات وزرها على اخرها مكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا فكل يبطل هذا بانهم يطالبون
الاعمال وسقوط اعلاها باكثرها ومما يجب التنبه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة
منهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء **قوله** المبحث الثاني عشر اتفقت الامة
ونطق الكتاب والسنة بان الله عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا
ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر
واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اسقطوها والمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين
منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب
حق محض اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث الناطقة بان العفو والغفران و
هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفر
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعد الواضحة لا يقال لا يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على باحد

العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في غالب المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة
او على تركها ما فعل ببعض الامم من المسخ وكسر الاصنام على الكفاء وغير ذلك مما يعصيهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل ويسد الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ذي النزال او على من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة ونبوا بين
الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق بما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الا ان
فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التنويه واسابها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء البعض للعصمة
وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما
سواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى ولا معنى للنفي والمشهور في ابطال تعميمه
المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد
التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل يقتضي الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم وحصول ذلك وفاء وبالوعد
هو المغفرة والعفو والسلم يفعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله لم الواجب وان كان فعله بالارادة و
المشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على الكل اذا
تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دون الكفار بل بنسبة للعفو لك منزلة قولك يغفر لمن يشاء ودون من
لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض
دون البعض وبهذا اندفع اشكال اخر هو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد
الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود وسوق الاية
وهذا اندفع ايضا ما هو على راي من يجعل الفرق بينهما هو وقوع العفو واللاوقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الا
شاعرة وكثير من المتكلمين **قوله** الرابعة عقلا تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه
بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع انتسابه الى الله تعالى والجواب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب
والوعيدات السابقة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مطلقة
للاغراء ومفضيا الى الاجتراء الا يرى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في
نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العقوبة داعي الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا
منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعي وجه مفسدة في تركها منعنا اسناده في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد
في بادئه وطمعه بمزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة **قوله** وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه
سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى
في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي
تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو
وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم والجواب انهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما
والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر وكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك

ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله يمنع التسمية اعني لا يصح اطلاق
اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزيا ونحو ذلك بل صرح انه يجوز وعد الثواب
لا يسمى مخلفا ثم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على امتناعه مشكل والجواب
الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغ العموم المجردة عن دليل الخصوص
تدل على ارادة كل فرد بما تناوله اللفظ بمنزلة المنصوص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر
للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة
الخصوص من العام والتقييد من المطلق سائغ من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك والا لكان تراخيا بيانا لا
نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين
منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون
المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى
الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى
ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر
دليل الخصوص فلا يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول
الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب اخر وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا
امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد يتوقف عليه العفو الذي
هو غاية الكرم وهذا لكن احترازه بقتل زيد غدا ظلما في الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه قتله وهو الحق لكنه لا يوجد
الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عنده وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار
الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها
مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر
شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى
افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خيرات يعامل بها او يكف عن المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته
لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما
لا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او لانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده
في النار يجوز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر متحمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
باطل قطعا **قال** خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان و
الطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او معها وجعلوا عدم القطع بالعقاب
وتفويض الامر الى الله تعالى يعفو ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب
او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد نقل ان احدث الارجاء تعلقا من الملائكة عليهم السلام قالوا
لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الطائفة الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار

وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ولكن يقول ينبغي ان لا يكون ما اشتهر من
مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكباير انما تسقط الطاعات
وتوجب دخول النار اذا زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى لمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليها الا
وزاد لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا ساوى الثواب العقاب وهو وان هذا
بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكباير كلها الا عند الكعبي فذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين و
بعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركهم او بعضهم منهجا الى الشكوك والا فمن لم يعصم
نبي او بر او ولي **قال** البحث الثالث عشر في الشفاعة تدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة خصوها بالمطيعين
والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكباير ايضا في حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول
النار والمسبوق من الاول العفو عن الكبيرة ولما استقر بل تواتر معنى من ان جاء الشفاعة لاهل الكباير كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكباير من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس بالعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا
الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فقصد تعييرهم بحال الكفرة وتحسين رجائهم بانهم ليس كذلك او لو لم تنفع الشفاعة احدا
لما كان في تخصيصهم زيادة تحسر وتوبيخ لهم لكن مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة والنزاع فيه بعمومه ما ذكره بعض
اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر
فتعين ان يكون لاسقاط الكباير لكان في اثبات اهل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية ما يتمسك في ذلك بانه لو كان الشفاعة
لو كانت حقيقة لطلب زيادة المنافع لكنا نشفع للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة فقد تكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كونه زيادة المنافع مسؤوله البتة لسؤاله وطلبه واجيب
بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا ينفع المسؤول فضلا ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق
الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان اتيته بصنيعة الى ماله لم تاته بشفيع وكان في شعر دار
الخلافة للسلطان محمود لسانكون خراسان وعساكر يمين الدولة وامين الملة شفاعة ابي حامد الاسفرائني قلنا نعم لكن لو كان
حقيقة لاطرد وما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيعم المطيع والعاصي بالاجماع فيبقى
حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة
للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة
لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون
للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما يتلى من الايات المشعرة
بخلود الفساق ولو كان لهم شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
ولو كانت الشفاعة لاهل الكباير لكان ذلك دعاء بجعلنا منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاقوال انها تخص
بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولا نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما
تنبي عن مدافعة ومعالجة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى الا
ساد ان الفاسق فانه مرضي من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بشيء من العدل او الجود

فإنه ليس بمرتضى عند الله تعالى أصلا لفوات أصل الحسنات وأساس الكمالات والجواب أن الذين آمنوا لا يساوي العاصي فإن المراد
آمنوا عن الشرك أو لا معنى لطلب المغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا أو طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه وهذا بعد تسليم
دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع أن المراد اجعلنا
من أهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة وتحقيقه أن المتصف بالصفات إذا اختص بكرامة
منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن لمستدعيها أهلية تلك الكرامة إلا استدعاء الصفة التي هي منشأها تلك الكرامة الأبدي
أن المعالجة وإن لم يكن إلا للمريض يصح قولك اللهم اجعلني من أهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لتوقع المراد وكذا ههنا الشفاعة وإن
اختصت بأهل الكبائر لكن منشأها الإيمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله إليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا
إن من حلف بالطلاق أن يعمل ما يجعله أهلا للشفاعة أنه يؤمر بالطاعات لا المعاصي **قوله** فإنه ظاهر قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على أن الكبائر متمايزة عن الصغائر بالذات إلا أنه قيل إن كل ذنب بالنسبة إلى ما فوقها صغيرة
وبالنسبة إلى ما دونها كبيرة لأنه لا تصور في اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات سواه واحدة هي دون الكل وإلى هذا ذهب من
ههنا ذهب بعضهم إلى تعميم الكبيرة بأنها التي تشتمل على الأكثر الدينية أو التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم إلى تعيين الكبائر
ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما أنها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد في رواية أبي هريرة رضي الله عنه أكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر **قوله** المبحث الرابع عشر في التوبة وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب وأناب إذا رجع فإذا أسند إلى العبد أريد
رجوعه عن الزلة إلى الندم وإذا أسند إلى الله تعالى أريد رجوع نعمه والطاعة إلى العباد وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية
وقيد بذلك لأن الندم على المعصية لضررها أو إخلالها بعرضه أو ماله أو نحو ذلك لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار أو الجنة فهل يكون
توبة فيه تردد مبني على أن ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق أن جهة
القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة وإلا فلا كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند
مرض مخوف بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة إيمان اليأس
والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل
ولا بد من هذا القيد إذ مجرد الترك كما في [illegible] إذا سئل مجونه فاستروح إلى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة
وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت
أو نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لمانع آخر كخرس في القذف وشلل أو جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك على التقدير الخطر والا
تبدأ حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام إمام الحرمين حيث قال إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة
في بعض الأحوال ولا يطرد في كل حال إذ العزم إنما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا والأمر
الأخرس العزم على ترك القذف كما ذكر في المواقف من أن قولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة
إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لأن الشأن بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبأن الندم على
الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من اعتبار الشرط وهو بقاء القدرة وكلام الإمام مبني على أن عند عدم القدرة لا اشتراط
في التوبة للعزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لأنا نقول هذا الغرض من
الكلام لا يناسب الفائق السعيد بالبدن وقد يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم أي يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة
حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف إن الزاني المجبوب

أو ندم وعزم على أن لا يعود على تقدير العود فهو توبة عندنا خلافا لأبي هاشم ثم التحقيق أن ذكر العزم إنما هو للتقرير والبيان لا للتقييد
والاحتراز إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم
التوبة على الاستغفار وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى وعلامته
طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الإحياء للإمام حجة الإسلام وتأمل حكاية داود ومن قصة استغفار
داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة والمعتزلة لما أخرجوا الكبيرة عن الإيمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما سهلوا وهونوا
أمر التوبة حتى اعتقد عوامهم أنه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية
لردها ولا حاجة إلى الأسف والحزن إذ أهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وإنما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولأن العاصي
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة
أما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا إلى الله جميعا توبوا إلى الله توبة نصوحا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر
العقاب ولأن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر أيضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب
التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة أن وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخيرها ساعة إثم آخر
تجب التوبة عنه وساعتين إثمان وهلم جرا حتى ذكر أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون الكبائر المعصية وترك التوبة وساعتين أربع
الأوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا وأما قبول التوبة فلا يجب عندنا إذ لا وجوب على الله تعالى وهل يجب
سمعا ووعدا قال إمام الحرمين نعم ولكن [illegible] لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا إن العقاب
بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية ومقتضى العقل والحكمة على رأي الجمهور واحتجوا بأن العاصي بذل وسعه في
التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه فإنه يسقط ذمه بالضرورة وبأن المكلف ناقص وهو معرض للثواب ولا
يتصور إلا بسقوط العقاب فوجب أن يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين أن يكون مخلصا وأكثر المقدمات من جنس
بل ربما يدعي القطع بأن من أساء إلى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل [illegible]
صح وإن شاء جاز وأما أصحابنا فالإجماع على الإسهال إلى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب الشكر على ذلك فربما
يدفع بأن المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول فإن الأمر فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه إحسانا في نفسه
كتربية الوالد للولد يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط التوبة فعند أكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها إذ لو كان
بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الإلجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الأكثرون بأنه لو كان لكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقوبتها دون أخرى لأن نسبة كثرة الثواب
إلى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في إسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بأن من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب وأما عندنا فهو بمحض
عفو الله تعالى وكرمه وتوبة الصحيح [illegible] ساب عليها وإلا بطل بمعاودة الذنب ثم إذا تاب عنه فإنما يكون عقاب الأخرى
كان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول العمر من غير عبادة
أصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض إلى مشيئة
الله تعالى من غير قطع بالثواب والعقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا فرق بين المعصية والإصرار [illegible]
ماهية قلنا حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله في حقهم شيء لكن ثبت بالطبع والآيات السنة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات
وتعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو فلا يمرح ما من التساوي وانقطاع الخوف

والرجاء بعد هو فالاسى الى احد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا
سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة
تنعدم في الحال وانما بقي استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو
المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كأن لم يكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو
اختيار المتأخرين لا يعود ثوابه السابق لكن يعود طاعته السابقة موجبة لاستحقاق ثوابه وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة
شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم اطفئت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها **قوله** ولا يلزم تجديد الندم
كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان
مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء
لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة
يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها **قوله** ولا يعمم لتصح المذهب انه
تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة
بعض المعاصي يصح توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا اذا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها و
الندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وتمسك ابو هاشم بان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا
يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والمحقق على ما ذكر صاحب التجريد هو ان الدواعي
الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية او غلبة
عليه الهوى فيها وكثرته ولكن الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لا سيما برجحان الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون الندم على البعض الذي يحقق منه الترجيح لقبحه او لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح
لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسن قد يترجح البعض بمخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون
اتباع هذا البعض الحسنة لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر
وهذا ما قال ابو هاشم انه كما لا يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر لا يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر **قوله** ويكفي الاجمال
يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم ثم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم
مفصلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق والوام ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى تركا لواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت
بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العباد وبدله اليه ان كانت الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب
اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الحسن والتحقيق ان هذا الزائد
واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منعه القصاص من مستحقه معصية محددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج
من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب **قوله** المبحث الخامس
عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما من الفروع لشبهة وكأنها ان
التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب المراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا قالوا بانهما واجبان

مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكرا فليغيره بيده
فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون
بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من
ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله الا نأمر بالمعروف وننهى
عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان العلم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب
بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عناد من اصر
على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما ينافي كون الامر والنهي
اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم الفتنة او انتفاء التأثير فان من شرائط وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عيني او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم
بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير فان علم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا
بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مفسدة ومنه اكثر من ذلك المنكر او
مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكر لكنه يضرب ويجرح لكن يرخص له السكوت بخلاف
من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه ربما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة **قوله** ولا
يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف
على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط
بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فعم العالم وغير
العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اقتضى مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الا
جتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال
ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب ومتروك التسمية
عمدا والشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم الاخص بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من يكون
وان لا يرتكب مثله من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينتهي عنه لان ترك المنكر ونهي غيره واجبان فبتركه
احدهما لا يترك الآخر فهو فرض كفاية اذا قام به كل ممتنع من غيره سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض
على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ويحتسب فيما يتعلق بحقوق
الله تعالى من غير تجسس ومما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار ويحتسب اذا
استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطيل شرب البلد واهمال سور وترك اهل رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال
في بيت المال يحتسب ما على الاطلاق وينكر على من يغير سنن العبادات كالجهر في صلوة السر وبالعكس وعلى من زاد
في الاذان وعلى من تصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر
في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الولاة

والوام وينبغي ان يحسب ترتق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط المختصر ان من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق وان اصر عليه لم يخرجه وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه ان لج **قوله** الفصل العاشر في الاسماء والاحكام عقد الرجم ساينة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسماء المكلفين في المدح مثل المومن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام بالكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما **قوله** المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مجهولا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى باللام والباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولما انه في التحقيق عائد الى اخذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يتم تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق به وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباد مكرمون مطهرون معصومون لا يعصون ما يؤمرون ولا انوثة لهم ولا هم بنات الله والمشركاء وامنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في حقيقة الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وصحيحا او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وتناول معرفة الله تعالى لوحدانيته وسائر ما يليق به وينزهه عما لا يليق به وهو مذهب الجهمية وجهم بن صفوان واتباعه والحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى وراء المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني هو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بكلمتي الشهادة بما جاء به النبي عليه السلام وقد يشترط مع معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي والمعرفة ضرورية وصلاحي لا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند القرائن بها يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهولاء الفرق السلف كبير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكثيرا ما تقع في عبارات البخارين من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مومن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كان

الروافض غير منا المومن في انه كان استهر اعام النبي عليه السلام والكرم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع علي ووصل الينا رغبتهما من الكاس وورد في بابهما الاحاديث المشهورة وكرمهما في الاسلام السابق السكون دون ابي طالب والدا علي الثالث وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما نقل انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا يسع ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلود في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء عن الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المومنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فاما ان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فالحاصل فيما ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم يحصل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار ولا يحسب لمتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك بل لنا الاخفاء ولا اختلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام زائد على ذلك وهذا الاباني به **قوله** لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فلنا نصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار لكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مومنا حقيقة في حال السكوت لانقضاء القول بوجه بخلاف التصديق فانه باق في القلب حين حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المومن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الا ان يطرا ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضع لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مومنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب بانه الفاظ كانت وانه حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمفيد دون المجموع وتمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول فلو لا ان كانت موصوفا فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب

بالنار والمخالف ايضا الاخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن
اقر باللسان دون القلب وما روي ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى لم اسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله ذاهبا الى انه لم يكن صدقا بالقلب بكر عليه النبي عليه السلام فقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام
الآخرة واذا تأملت فهو لنا سابقا لا علينا **قوله** المام آنفا ان الايمان في اللغة التصديق بهاق النقل عن ائمة اللغة ودلالة تواردا
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب بمن كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فاسئل من اسئل من غير استفسار ولا توقف الا في بيان ولم يكن ذلك من
الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فقط وقصد بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان ه
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن معولا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم
ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لا يقال لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في
الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وراست گوي داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان گرويدم باور داشتم
وراست گوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار
من كان يعرف الحق ولا يصدق عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج
الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام معرفة وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا
دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله
حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل
للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال
في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا
وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالتسليم مثلا
هي علم بوجود النهار وكذا بعض الكفار صدق النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا
المحقق متردد فمثل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون
العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اقتصر بعض المعاصرين تحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي لان
التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گرويدن بدل وگرويدن وحق دانستن مرآن را كه حق دانسته باشي ويؤيده ما
ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ولكن نقول لا شك ان التصديق المعتبر

في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن
اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها والتفصي عن
الاشكال فيها الاول انه ليس معنى كون الشيء مقدورا ومأمورا به اختياريا انه يكون من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن و
التبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون
نفس تلك الامور لا مجرد انتاجها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية تكسبها المكلف بقدرته
واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بما تعاطى
والتسبب وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو المدقق في فن المنطق والمقدم في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح
بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى
بدانشنامه علائي دانش دوگونه است يكي دريافتن ودر رسيدن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند
وهذا صريح بان احد قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس ولا معنى لنسبته اليه
معاندين ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قول القائل [illegible] هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا
التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما توهمه
البعض بل حصول ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الذي هو حكاية الموقف الى ما في نفس الامر مطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعني صادق دانستن وگرويدن وبعينه ما هو صنع التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب دانستن وبهذا اندفع ما يقال ان
الحكم فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الا
نفعال ونحو ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول
وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء
الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب
ان يكون من الاول فان قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا لكن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره
رئيسهم الاعلى على ما فهمه كلامه [illegible] هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح [illegible] والاطلاق التوهم
على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي لما ثبت انه يجب لاشتراطه امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار لما انه يلزم على قصد
تقسيمه وبعنى كون النفس [illegible] عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق وذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان
الاتيان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار مصدقين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر
مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب نقطع بان هذا
كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو حق المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق
اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال

[illegible]

المشاهد والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه. المقام الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل فقد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس مغايرا لكونه علما وارادة بل كل ما يحصل في النفس من جنس يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكار التصديق والطلب والاخبار والاستخبار وساير ما يحصل في القلب ليس كذلك بل انكاره عايد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون جنس المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يغني في التقصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض وانه مقولة من المقولات ولا يختص بسوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القايلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة ما جاء به النبي صلعم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من اعظام العلم اعدام التصديق فانا امنا بالملايكة والكتب والرسل والانبيا باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق من العلم والعلم عن التصديق والايمان يحصل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكونه الحاصل بالكسب والاختيار ليس بامر يدل عليه ان تصديق الملايكة بما التي عليهم والانبيا بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجز فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا [illegible] هذا القايل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا يفهم انه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا موضع تامل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والصريح فذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما على شاهد وان امكنت مناقشة وقوله تعالى الا ايمانا وتسليما [illegible] وسعى الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كانه زعم اولا ان التسليم امر زايد على التصديق الذي يعني العلما لم يكشف على من قبله من الاذكيا واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وما ورد راست كوي داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار [illegible] من الايات فكاد ينفي ذلك الى [illegible] من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اكد لفظ التصديق مع كونه [illegible] من الانام مشهورا وعلى وجه الالهام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث يعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يتوقف الاحتياط لاهل التصديق منهما دون التسليم من الايمان وربما ترى الواحد منهما الزنديقين وجهلة المسلمين يسمي من احد اللفظين ولا يكفي بان يكون التصديق والتسليم مترادفين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكيا من ائمة الدين فاخذ بناحية العوام فذهب الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى يستغنوا في شان بعض اوساط الدين وعلماء المسلمين والكاف من المحققين فافتى بكفره لما رد عليه انه انكر بعض ما اورده في كتاب الايمان مع انه اذا حققت لبعض

منازعا بها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وجمع كلمة المسلمين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت فالامر ترك الارفق الى الاوفق والانفع الى الاوثق والاعلم فانه عدل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين وطلب رحمه يوم اللقاء في عليين قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل كما انه النص والاجماع على ان لا يعني عند معاينة العذاب يسمى بان الياس والاحتقار فان ذلك انما هو التصديق والاقرار ولا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر ففاجاه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة وقد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما الكل فيلزم ان يكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبريل عليه السلام لما سال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن من

في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفار ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وربما لا ندعي كونه اسما للكل بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد النقل عن المعنى اللغوي بمجرده فلا نزاع والا فلا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي واجيب بانا لا نسلم ان ذلك اشارة الى ما ذكر وصلت الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص والدين والانتهاء وما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قربه منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان الدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانتها ولذلك هو الدين المستقيم على ان هيهنا شيا آخر وهو ان الدين في الاية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة ولا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعات كما في قوله تعالى مخلصين له الدين ومعه يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا باضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا ما سيجي من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس وهو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب

النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى حكاية والعبرة دعاء انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيمة
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس للكافر ما سئل بحث ان التبيغ الذين امنوا معه قاطع طريق
لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا تم الاستدلال علمنا انا لو سلم للدليل انه لا يقتضي عدم دخول الماء عليهم بل يدخل النار البتة
وان الايات العلف مجراه على العموم الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا
امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى فيها ولله على الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين
والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل
كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالعموم بعد الخصوصية لزم ان لا يكون بعض النبي صلى الله عليه وسلم والقاء المصحف في
القاذورات وسجود الصنم ونحو ذلك كفرا اذا دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم منتف قطعا
واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق منصوصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف
مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق
ثانيه وصح وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح و
التعظيم وكما قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق
اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من جهة الاخلال بالاعمال ولا
منافاة وما وقع في موضع المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف رحمهم الله **قوله** كما اختلفت الامة في حكم صاحب
الكبيرة كذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين و
عند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق ولا يخرجها من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فان
ذلك ان مع في شبههم وشبه الخوارج ومن سمعه المنافق لم يسمع المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو
انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان
هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واحد تمام بحاله احدوا فصلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام
المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام
الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما تم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا يتعدى الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا
تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفيه عن الفاسق
فيكون له منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعلم كما تعالى في نفي الصفات ثانيا
موجود ما هو من قبيل الاعراض ولا اعتقاد وهم يصرحون بان من اخل بالطاعات ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد
القدم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا
بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله
غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام

من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص بمن لم يحكم بها من اليهود ولا نزاع في كونهم كفارا بالحكم بالتورية على انه
لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر والتعبير عن ترك الحج بالكفر للاستعظام والتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى في ترك الصلاة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون
المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان
الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى قلنا المراد العذاب الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بالاضافة الى المتقي
فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مومنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب لتسمية وبآيات الله ولا شك ان المكذب كافر
كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى
يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشامة فانه يفيد قصر المسند على المسند
اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو اصحاب المشامة مكذبا بالآيات فيحصل
كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ويحصل المطلوب صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب
فيحمل الاولتان على الكفار والمكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم فمحله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام بكون لتعريف
المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي وكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشامة
وهو لا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك مثل قوله
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح
الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة
من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة
وان فعل مع اعتقاده انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر واجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا
بوجهين عقلي ونقلي هو ان الاقدام على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى
انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن
خان والجواب عن الاول انه وان كان كالمالك العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل بتوفيق التوبة او بهيمة عن اهل العفو وعامل الله بخلاف
حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد وليس على الامر وفاقا القطع بان من وعد بغيره وعن ام اجلمام يكن منافقا في الدين
واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسنا ويظهر سيئا **قوله** المبحث الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام
والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد و
الاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين والاتحاد المعنى
وعدم التغاير وعلى ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة
العقول والآيات على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية
من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين يتصور وجود احدهما بدون الآخر ليتصور مؤمن ليس بمسلم و
مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر
من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام

حكما ولا مغايرة فاذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يشع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريق النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى بحال المستثنى منه ولا يتوقف على الاتحاد في المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انما يتوقف على التساوي ايضا لم يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس لكان الاستثناء بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق بحسب ما يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا بآيات اثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل عليه السلام لما جاء ليعلم الدين سال النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر ودل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا ننفي التغاير والمفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني ان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المعبر عنه بقولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق **قوله** المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رضي الله عنه وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام

الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المعاودة كما مر ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ولكن لا نؤثر هذا لكن الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم يكمل محال الا انا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء الاعمال او الركن كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بتفاوته بانتفاء التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما دل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبدؤه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اما اجمالا فيما علم اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم ان التصديق او ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول وصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل هو عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلعم مع ما كان امن التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والجواب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامر الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب مجملا فيما علم اجمالا ومفصلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وبعض الوجوه صحيح في التاويل لو سلم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه **قوله** المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه

ومن تردد في تحقيقه لم يكن مومنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان تترك مثل مقال انا مومن حقا دفعا للايهام والقائلين
بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله والتأدب حالة الاسناد الى مشيئة الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد
في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الحصول لا ثبات قولهم انا مومن ان شاء الله على انا مومن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام والامن
وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات وكذا ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة
سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله
وهذا قريب لولا انه لما ادعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات المختلفة على القولين قال امام الحرمين ان الايمان ثابت
في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز واية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا
الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول اخر الحيوة واول منازل الآخرة والاخفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك
ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلذا ترى الكثير من الاشاعرة يصححون القول بان العبرة بايمان
الموافاة والسعادة بها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة
وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على التحقيق كان مومنا حقا والاصح ان القول انا مومن ان شاء الله كالاصح ان
القول انا حي ان شاء الله واذا كان مومنا حقا كان مومنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن ذلك واذا كان مومنا
في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكان ينصر المومن كافرا ينصر الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس ما حكي
عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه معناه ان من علم الله منه السعادة
المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعبد بسعادته من
علم الله انه يحكم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا شك للمومن في ثبوت الايمان ويكتفي في الحال ولا في الجزم بالنجاة والثناء عليه
في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو مناط الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله تعالى
جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حصولنا اليه ودوامنا عليه وختم لنا بالحسنى والسرنا
النور المحيط حول الاسم لنبي وما قوله المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في
الدنيا والآخرة ومنع الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصواب ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت
من غير اعتبار موجب من موجبات الكفر فان قيل لا تصور للتصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط اجيب بانه لا
علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال فلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم
المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نومن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونومن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط
وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مومنين وفيه
نظر لان المراد بالعلم ما حصل التصديق به ويكفي بعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد مطلقا
واما الكلام في العكس فان قيل يحكي لا نسلم كونه ايمانا وتقدير التعاند نحن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره
الشيخ ابو منصور الماتريدي معللا بان العقل لا يقدر ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون متقلا عن بحرمه وبعلم يستدل بان فان
الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما تحمل من المشقة وهي في ادراك التفكر والامعان النظر في معجزات الانبياء اولى ربان العالم والتمييز بين الحجة
والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان فلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع وايضا

اما المعقد عليه والتمسك بالعكس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلم بما ذكرتم بل هو تنبيه لما مر بدليل وكثير من المحققين الى ان الايمان البائس
امام ينفع لانه ايمان ودفع عذاب الايمان حقيقة ولانه لا نفي في العبد قدرته على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب
الآخرة او هو مأمور العبد وعدمه فيسهل في عذاب الآخرة اذ هو مأمور العبد بخلاف ايمان المقلد فانه يترقب الى الله واسعا لمرضاته من غير الجا ولا
قصد دفع للعذاب ولا الاشفاء وقدرته على التصرف في النفس قوله وانما لا نعني بالعالمين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فيهم
من قال لا يشترط انما الاعتقاد على الاستدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي اعتقاده على قول من عرف من اسانه بالحجج منشاهه او تواترا او على
الاجماع فيصل هو الى الذي هو حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من احكام الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول الدينية بدليل عقلي
لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجاولة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه
ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا لكن عند الشافعي البغدادي انه هو ان لم يكن عند الاشعري مومنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود
التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه ومآله الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مومنا
على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المومن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف على التحقيق ومنهم
من قال لا بد مع احكام الاعتقاد وعلى الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا
بايمان من عجز عن شيء من ذلك لم يحكم ابو هاشم بكفره فان استدلوا على ان ترك النظر كبيرة يخرج من الايمان اذا طرأت ويمنع من الدخول فيه
اذا قارنت فهي مسلمة صاحب الكبيرة ولكنه ثبت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان لانه لا ينفع فهم الحجر وبهذا يشعر
تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومجبورا ومكتسبا عليه على انه افعال من الامن
للتعدية او للتصيير فكانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل مشتقا بالمميز مثل ثبت به والا بالسماع فالمناسب حينئذ ملاحظة
الاشتقاق من الامن ان يقال معناه لمن المخالف والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولو سلم فالامن من
ان يكون مكذوبا او مجبورا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال
والضرورة منتفية فيه الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما
يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي تقلد فيه ان كان
باطلا فتقليده مرتبط بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوسية مرتبط ولا ازيان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته انما ان يعلم بالتقليد وهو دور او
بالدليل فهو مما نحن فيه ورد بان الكلام فيما علم صحته بالدليل كالاحكام التي بالضرورة كونها من دين الاسلام انا من اعتقدها تقليدا هل يكون
مومنا تجري عليه احكام المومنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم
يكن عن دليل فباطل ان كان فيما فرض فهما طائفة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من
اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه تفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا احتاج به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على و
جوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابي ابي عباس وجمع اخرين من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر وهم
من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الاولة وهم بمنزلة الشبه لكنهم كلفوا تكليف المحق دون
المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا وامل الدلائل التي تشارع الى الافهام فان
فهموا الكلام وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون بمحض العبادة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فلم يسموا مكلفين اصلا وانما عليهم الاتباع المكلفين ثم
في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الا
ختلافات بل يعتقد ان ما وقعت فيها من الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه منزه عن الحلول
الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه خالق ع صانعه صادق في اخباره لا يجب الفناء والا رضاعها ده

الكفر وبل يكلفهم بما لا يطيقونه وانه حكيم يحسن منه جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذر من في سابق
علمه انه سيدرك ويخشى ويلزم الحجة على من يعلم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
يضل من يشاء ويهدي من يشاء الا كل الاضلال الذي لا يعلمه السامعون الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان اكثر اهل الاسلام
اصدقون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء العلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم
احكام المسلمين فاو جاء هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح ايمان المقلد من جملتها ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر
في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما افترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن
المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج
وازاحة الشبه ومكالمة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض فخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض
من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال
الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وشمل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض من يرى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا
لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه اذ [illegible] **قوله** المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هؤلاء من يكذبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي سمي الكافر كافرا في التصديق
والتكذيب واختيار الامام الرازي بان من جحد ما جاء به النبي انه صادق واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كفره في ذكر مصحف
[illegible] قيل [illegible] الشرع والشارع او التي المصحف في القاذورات او يستحل الربا [illegible] كافرا اجماعا وان كان مصدقا
للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به [illegible] علامة التكذيب وعدم التصديق
[illegible] الكفر من [illegible] اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي [illegible] ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه [illegible] التصديق [illegible] بالشرع [illegible] الزنا
[illegible] الدليل [illegible] في كتب الفروع
هذا تندفع الاشكال [illegible] صاحب التاويل في الاصول [illegible] من الفرق الاسلامية كاهل البدع والا
هواء من المخالفين من اهل الحق [illegible] حدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات
فانا [illegible] النصوص الظاهرة [illegible] قطعا من الدين
[illegible] التكذيب [illegible] التصديق [illegible]
او صرح بالتكذيب [illegible]
وعدم التصديق [illegible] الايمان [illegible] الكفر [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible]
والكلام [illegible] اهل الاسلام [illegible]
[illegible] او الجهل [illegible]

٢٢٨

من غير توسط النبي صلى الله عليه وسلم ككفر ابليس وقال المعتزلة هو فسق او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبات انتفاء في ان هذا من
احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقوبات على الاطلاق لم يصدق الا على [illegible] اشد
انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة
دون عقوبة الكفر فدور وما يخرج من طاعة الله [illegible] ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان [illegible] الكلمة بغير الكفر جاء الدور وما
[illegible] الاخفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وما قيل ان الكفر عندهم [illegible] بل ما فسروا به الايمان [illegible]
[illegible] وعلى قول السلف ظاهر **قوله** خاتمة فقد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام
خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالآلهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت
البارى تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق
خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباذ وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت
الذي يزعمون انه نبيهم **قوله** المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة و
قدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا نزاع في كفر
اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات
الكفر عنه اما الذي ذكرنا فقد ذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رضي الله عنه لا ارد شهادة
اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا
من قال بكفر المخالفين [illegible] المعتزلة [illegible] بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن [illegible]
المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في [illegible] كافر [illegible] ان القول بنفي
الصفات وبجواز الرؤية وباخراج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته [illegible]
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احدا من اهل القبلة [illegible]
صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها [illegible]
[illegible] على ما هو الحق [illegible] من اصول الاسلام [illegible]
الدين [illegible] الكتاب [illegible] الاجساد [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] والكتاب والسنة [illegible] الحق [illegible]
[illegible] الفرق [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الكفر [illegible]
[illegible] الارض والسماء [illegible]
[illegible] اهل الاسلام [illegible] التصديق [illegible]
بالنبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الايمان [illegible]
[illegible] حدوث العالم [illegible] الاجساد [illegible]

فلوم يصدق كان كافرا قوله المبحث السادس حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم
الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بمقدار الذنب خلافا للمعتزلة والخوارج
كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها ويجب ان تتقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس
بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة واما الاصرار بمعنى
اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة وترتكب من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات لا خفاء
في ان المراد ما ثبت قطعا وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ان لا يكون كالفاسق لان الاخلال بالعقائد
ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامور الدنيا فحكم المؤمن كامر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي و
المرتد مذكورة في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما فيه الحد والتعزير في غيره والامر
بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
واللعن وكراهة الصلاة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد
لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في جهة ولا حيز وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه
وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر و
الحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط
الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى
الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله عنهما و
المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن
اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن
مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي
نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله وماتريد من قرى سمرقند وقد
دخلت الآن فيها وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك
المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالا كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون
في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل
على قبحه تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من
اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله قوله الفصل الرابع في الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع
اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها
مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا
قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل

بادون

والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة خلاف المتعصبين

من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من
العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد
مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون
على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة
من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي
بما فعل ولا يصير الشخص اماما بمجرد تفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب
امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب
ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى
والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه
بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من
قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرج في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها
لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد
بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا فعليه ان الوحدة من شرائط الامامة
لا من مفهومها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة ان الاتصاف بجميع الامة وانه بخلاف
امام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يكون الشخصين اللذين يبايعهما الامة امامان فان الاصل الخلافة عن النبي صلى الله
عليه وسلم انما يكون فيما هم المستخلف النبي صلى الله عليه وسلم والاحتراز عن التعريف على امام السبع ونحوه فضلا عن رياسة الناس العام
للامام ملنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها
وبعض من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية قوله المبحث الاول
نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي
الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان مقتداهم قالوا الائمة تكون سبعة وبعد السابع وهو
محمد بن اسمعيل بعث بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تكون سبعة سبعة يدورون على سبع سبع كايام الاسبوع هو واجب على الله
تعالى عندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض السبعية وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات
العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والحفظ عن الآفات
والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند
ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع
الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى
جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم

خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فا
نظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب فقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا
يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا
بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد
الوجوب وتقييد الواجب وههنا الوجوب مطلق وان لم يتقيد شرطا بوجود الامام والواجب اعني التعزير مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلاة
المشروطة بالطهارة واما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فكاد يلتحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي
الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع
وكفاك شاهدا ما شاهدت من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد
والحصر له ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره و
نهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به النظام والانتظام لكن من
اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول لما انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح
الدين والدنيا مفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر
النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا
وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب المحصل بان الصغرى عقلي مبني على باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم و
الكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا وليس في شيء من متنازع الحسن والقبح وكون
دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح والاشبه ان يكون مثل هذا علميا والا فيكون الدليل
العقلي في منع الغاية من السفسطة للعوارض لاثبات الاجماع على الوجوب تاما وان لم يتضمن نفي مثل الضرر المندفع او فوقها وههنا نصب
الامام متضمن لمضار لا تضبطها العبارة والاحصاء لما في الآراء من اختلاف الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسا
تثقل البقاء على غيرهم من الاستيلاء وظهور الاقتدار فيحمل النفوس الى الآباء والاستعصاء وظهور الفساد وتكثر البغي والعناد ويهلك الحرث
والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما شيع من قصص الخلفاء سيما خلافة عثمان رضي الله عنه الى انتهاء دولة بني العباس لانا نقول
مضار ذلك بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعتد بكثرته ويلحق بالعدم في الحسن لعموم وجوب نصب الامام لزم بطلان
الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية وقد قال صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه لمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف
لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث
مع انه من باب الآحاد يحمل المصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل و
العقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ الاحكام وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل
عمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف

ان تفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله صلى الله
عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا
لا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين **قوله** فالواضح القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم
والجدار المشرف على السقوط ولو سلمنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع منهما واجمعوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الحكم منهم بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الاوقات منه من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة حام لحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود
وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء **قوله** احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد واما
عند الملاحدة فليتمكنوا من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر
يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى
لما سبق والجواب انه لا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق حال الكبرى واما الصغرى فلانه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات
القبح وهو ممنوع والسند انه ربما مع وجوه اخرى مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا لا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله
بغيره وهذه الدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون لطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي اعتقدتم وجوبه ليس بلطف والذي هو
لطف ليس بواجب واجاب المشغب بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف
اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
الانزجار ساكن الوقت اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان
يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود متوقع كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر
لاولياء الذين يبذلون الارواح والاموال في محبته وليس خوف منهم الا بمجرد الاسم فالحاصل لعلمه بهم وانهم عاملون ملتمسا عدم ظهوره
لهم من العادات التي لا ارتياب فيها العاقل كعدم تحرك الجبل من الناسوت وكبر سن فالاولى الاعتراف بانه لا يسع لهم انه لو ظهر لهم
توجه الاشكال عليهم **قوله** احتج الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام اصلا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة متباينة
فيحمل كل حزب الى احد ويهيج الفتن وتقوم الحروب كما هو شأنه لا يجب بل كان معنى ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعينه
وتوقف على اجتماع الشرائط او وجوبها من بعض الجهات منع الامتناع او وجب لجواز او لكونه ان اعتبار الراجح كما في العلم الا ورع
الاسن او انعقاد الامر واستبداد طريق الكائنة بحيث ومنع البعض والواحد اذا وقع الفتنة مع ان فتنة الرابع في تعيين الامام بالنسبة الى فتنة عدم
الامام يلحق بالعدم لاستيفال الاحتجاج المذكور وعلى تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلى الله عليه وسلم بالنص ولا على الامام
السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام
السابق **قوله** المبحث الثاني شرط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي
والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتوجه للامر مستحقر في اعين الناس لا هيبة له لا تمتثل النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج

الى منشائه الحكم ومعارك الحروب الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بما امره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح
للولاية وما الوالي الا لدفع شره ليس من عجب استرعاء الذئب اما الكافر فامره ظاهر واما الجاهل فلاشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة
الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخطئ في سياسة الجمهور وانما اشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي
المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعين الامامة
الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما
الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان
اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بانه في غير الامام
من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب بل القيام بمصالح الملك والدين بالعلم والهدى والبصيرة في امر الحروب والمصالح
والتقوى على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس تاثيرا تاما في اجتماع الاراء وائتلاف الاهواء
وبذل الطاعة والانقياد وانتظام امر الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى
الانتقال عنهم من الخطوب العظيمة والانقلابات العجيبة ولا التي يتوكل من قريش لانهم اشرف الناس نسبا وقد اختتم عليهم خيم الرسالة و
انتشرت منهم الشريعة الباقية الى القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك ولم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة
الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان
الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز و
الاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام
الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات
وهو المرتجى لكشف الملمات قوله واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب والسلام
كما ذكر شبهة فضلا عن حجة وابطاله بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي
باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بجميع الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تغتر بها
بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لانه يقبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قواعد الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء
ولا يرجح بل تقديم المساوي ويشكل بتشكيل الشورى حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد
الناس له واجتماع الاراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من هو ارتبة اعلى قياسا على النبي
واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه
ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا
بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويرشده لما
ليبلغ ما اوحى الله ويشرعه ... ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين
مع ان فيهم من هو افضل منهم الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا
فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر وا

ضعف من تعيين الافضل متعسر في اهل قطر ومن فرق الفاضلين يكلف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانتشارهم فان هذا وامثاله
تندير(؟) انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون معصوما
من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج
اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى
انهم منذ امنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فلا اجماع على عدم
وجوب عصمة الشيخين لكن بمعنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليها فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في
الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول
ان الناس على الشرع لكاسع(؟) لعامة الشريعة وتعدد الاحكام وحماية حوزة الاسلام وورد ان النبي مبعوث من الله تعالى معروف دعواه بالمعجزات
الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة واما الامام فان نصبه مفوض الى العباد والدين لا
سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي اتى بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما
عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها لم يحصل الوثوق امتثالا فيما امر ونهى واعتقادا فيما جرى عليه ومضى لكان للحجج الى ما اقامها الله تعالى
لعصم الرسالة والهوى وانتظام الدين والدنيا منغمسة في الضلال والردى واختلال حال العاجل والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص
والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تعريف الاوامر
والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
وهذا ما يقال ان الاحتجاج بعصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة
الى الخلق والشاهد بالنسبة الى المقلد وايضا ذلك مبني على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث
ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس وعلى الغير ولا شيء من الظالم بنائل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بعهده الامامة
بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان
يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فهو لا دلالة على صدق الكبرى
لانه يجوز ان يكون المراد بعهده النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين نعم لا تنعقد امامته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما احتاجوا
الى الامام لجواز الخطا عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطا على الامام لوجب له امام اخر وتسلسل وينتهي ذلك
بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي بمعنى
على جواز الخطا على الامة كما زعمتم لان في الشريعة الباقية الى القيامة عندنا غنية لولا ايجاب الشارع والغرض المظنون من نصبه تنفيذ احكامه
واجتهاده وظهور عدالته واعتقاده وانا معصوما لا نرى ان الخطا جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان
اندفع بذلك يكفي تحذير الامام وعلماء الشرع ما نعاه وانفع الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطا عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطا في اجتهاده او
ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص في الطريقة
المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا
يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت من اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل اليوجد في كل حكم

يتيسر

اهل التواتر تعنتا الى انقراض العصر ولم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض ويحصل بطريق الا
حاد من الثقات واما القطعي فان اهل التواتر او مجمع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم ولئن شرط
باي طريق تعلمت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوصل منه الا الاسم **قوله** واما اشتراط العلماء من الروافض ان يكون
الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب بجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وطبائع الاغذية والادوية ومقاسم البحر والسماء والارض
ومعنا جراءات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام **قوله** المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما
بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر يعتقد الامامية وهي طرق منها متفق عليها ومنها مختلف فيها فالمختلف فيه الردود
الدعوة فان من ادعى الطلب ممن هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الطائفة من الزيدية وذهب بعضهم
الا ان كل فاطمي خرج شاهر السيف وانقيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوا
والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم
ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك
فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه
عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند
التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة
من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا والاعتراض على الشيعة فالمباشر الدين كله والسبيل الى معرفة ذلك الا الاختيار ورد بمنع المقدمتين
فقد يسبق عدم اشتراط الامام وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية
مثل القضاء والاحتساب لانه لا يعلى التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف
في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك
حيث يفوض اليه التولية وهو الامام والاكل ذا امانات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن
لاختلاف الاراء كما في زمن علي رضي الله عنه ومعوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجح
من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة
عثمان واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة فائتة ولو مع قيام النص كما سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص والاجرة بالبيعة والاختيار على
خلاف ما ورد به النص والاجماع في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله
هو فعل المستخلف بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع
وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفتهما كما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي و
فتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان
عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السابق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال التقادم ولا الاشتراك
لاحتمال السبق ولا الحكم بتعيين الصحيح لعدم الوقوف ولا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه باغيا ورد بانه نصب امام لعدم العلم بوجود
الامام على انه يمكن الترجيح بجهات السادس سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقته على انه لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها
من البلاد في غيبته ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف
ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على انه التفويض

علا ذلك اهل الشيعة يوصفوا الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته

الى اختيار اهل الحل والعقد واجبنا وانه ليس للاسباب نوع استخلاف وبانه كان من فروع [illegible] السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان للامة بمنزلة الاب الشفوق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عليه السلام في حق الامة ثم بين
قوله اليوم اكملت لكم دينكم والاجماع على ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتاب واما على لسان نبيه والجواب
عنها يعلم بالمقايسة **قوله** فانه ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا
بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه
وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار
من مذهب الشافعي رضي الله عنه وابي حنيفة رضي الله عنه وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة
ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر **قوله** المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال
بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال
يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالا
تفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم مشيرا
اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم
وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويؤازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه لنا انه لو كان اهل الحق بنقلون
احد بما انه لو كان نص جلي على امام في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر
على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف الا لم يتواتر عند اهل الانقياد له
والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر
رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم
يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه كما قيل حملوا ذلك وتحقق الاغراض لهم في ذلك كحب
الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لقتله اقرباءهم وعشائرهم وحسدهم بما له من المناقب والكمالات وكمال الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم
فظنهم ان النص قد طرأ عليه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة الى غير ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة لتقية وخوف من الاعداء وقلة و
ثوق بقبول الجماعة قلنا من كان احفظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله عليه السلام وجلالة اقدارهم عن مخالفة امر
في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل كيف يظن بجماعة
رضي الله عنهم واثرهم لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها وشهواتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم
وعشائرهم في نصرة رسول الله واعلاء شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوا نصه [illegible] وتركوا [illegible] واتبعوا اهوا
وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقها من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي وكيف
كعب [illegible] علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والا
نصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ [illegible] ضعيف كان عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم
يبايع ولم يطلب حقه كما [illegible] في الخلق الكثير والجم الغفير واثر التقية المحمية في الدين و
العصمة للاسلام والمسلمين مع ان الخطب [illegible] والخصم الذي في اول الامر [illegible] القوم ارق وجانبهم اسهل واداء قوم لهم

اتباع الحق واصحاب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن
في كبار المهاجرين والانصار عامة بالمخالفة للحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه خاصة باتباع الباطل والاذعان بل في النبي صلى الله عليه وسلم
حيث اتخذ القوم اصحابا واحبابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث
اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن
مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المومنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضي الله عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري
مع ايهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار بوصف الزيادة التي تدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم
ما قال المامون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الروافضة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب
الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى
الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض سعيا في تقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا
في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم
زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك
الطريق الآثار والروايات والامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه لعلي رضي الله عنه امدد
يدك ابايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي
الله عنه امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازع اهله وكدخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقول علي رضي الله عنه لطلحة رضي الله عنه ان اردت بايعتك و
كاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري و
كما ضرة ابا بكر وعمر الاشارة عليهما بامور اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذكر النص في شيء
من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة وكان زيد بن علي مع علو رتبته ينكر هذا النص وكذا كثير من سادات اهل
البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ربما يتمسك بانه يستحيل من النبي صلى الله عليه وسلم
ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل فالجواب انه ترك النص الجلي على واحد بعينه ليس اهمالا بل
تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامة وتدبير
سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي الاشارات او الطف العبارات من نوع بيان الافضل حسبما ظهر لاهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول الراوندية باتباع
الهاشمية ان الامام بعده العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على
ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا
وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي رضي الله عنه [illegible] وما ارسل الى ابي بكر وعمر [illegible]
علي رضي الله عنه ارسلا الطلحة وروى الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا والزبير
قالا ما غضبنا الا لانا اخرنا عن المشورة وانا نرى ان ابا بكر رضي الله عنه احق الناس بها وجاءا اليه ودخلا فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام من المجلس بارك الله فيما ساءني
وسركم فما روي انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه
فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي
عظم

ابن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي
لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على امامته لكن مع انه من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان
الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما الامر فلو لم
يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة مع امكانها يخل بالعصمة الواجبة
عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها لا تثبت لغيرهم فان قيل لو لم يكن على الحق كيف يمكن انما على الحق
ومع هذا الا تنافيت قلنا عدم كونه على الحق اذ المستلزم كونه على الحق كان باطلا لانا ما نعني ثبوتهم الى امتناعه فكان منتفيا وهو المراد
ثم المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه بل لبطلان الفضل والاستحقاق بترك ما
وجب من المنازعة فصار ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا لعدم بحال الجواب
وانعدام المانع الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين
ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فتعين لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر دعا الى قتال بني حنيفة
وقوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه ولا يجوز ان يكون ذلك عليا
لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية فيه ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر
سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين والانصار وصفهم الله بالصدق
كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع انه النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه بالناس في الصلاة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل
افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك
لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ووضعت في غير موضعها لما كانوا خير امة دون علي رضي الله عنه لما
كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل ووضع الوصي وان كانت نقصا في نصب الامام في
العلامات فيكفي بمظنون اثباتها بالمقدمات الظنية ببعض النصوص وقد سلم ان الاولى من مسلوكها اثبات الاجماع وبالله قوله المبحث
الشيعة لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والتمسك فمن جاء من اصحاب رسول الله
الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه
في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا يتاملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة
والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الاحكام والبعض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة
وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض
المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن
في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظائم
من عترة النبي واولاد الوصي الموسومين بالدراية المعصومين في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة
الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره
ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه و
علاه

وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد كتب وهو وسمته الرضي رضي الله
عنك وارضاك رحمة فقوله ويكون ذا الامر الكبرى بعد ذلك جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود
الآن في المشهد الرضوي بخراسان ولحاد السبعة في هذا الزمان لا يسمون كبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا راسا
براس ومن المحن الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب قد جعلت لآل بني كافة على يد فرض المسلمين كل عام مائتي مثقال
وبها عشا انور اكتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه الامر قد فصل من بعد وهو منذ تزوج المؤمنون انا اول من اتبع امر
من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب بمثل ما رسم لآل بني كافة في كل عام مائتي دينار وتبعا عشنا امرنا واتبعت بره
وصلت اليهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق
الى قوله الاول هذا الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس هو غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما
ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي وهذا
يمكن ان يجعل اولى بلسانه بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول
المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب المنع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشروط في ابي بكر رضي الله عنه واما ما يقال
ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر قوله الثالث الدليل السمعي من الكتاب وتقريره ان
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي رضي الله عنه
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء
بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية
بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة [illegible] حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب
ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون بالنسبة
الى ما فيه من الغير والاه اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذهم اولياء ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم الظاهر ان ذلك يعلى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على
من تأمل في سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف
المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا او
لياء واولوا لهم بذلك وقوتهم ونصرتهم ويتفقهم بالمحامل على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان منها وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف
الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تخصص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل بعض المؤمنين اولياءكم
البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على ان الخطاب
للبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع و
لا خفاء في انه لم يكن عند نزول الآية تردد ونزاع في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة
علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حق النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
مكابرة فصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد

الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما
خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قوله الثالث التمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار
اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع
وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد و
لفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر
كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه
اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث
هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاولى وهو ظاهر ولا السادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية
لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة
كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي
جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو
الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر
العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهذا القدر من المحبة والنصرة
لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق
الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا قلنا
قلت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة فلم تركوا الا
ستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية نهاية الغواية وغاية
الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة
اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من
جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال ل
هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر
بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على كون الباقي على العموم
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم
العموم فليس من منازله الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس

لستخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم والوسلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى والوسلم فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون للنبوة
وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يتفرع عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى الله عليه وسلم لما توجه الى غزوة تبوك
استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضي الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته
وربما يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب على ان ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل يوجب ان
وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة **قوله** الرابع من اخبار يدعون انها نصوص جلية من
النبي عليه السلام على خلافة علي رضي الله عنه وهو قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا للاصحاب سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الا
مارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين
وقوله عليه السلام وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة
والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين والوسلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين **قوله** الخامس
لستدلال على امامة علي رضي الله عنه بالقدح في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عليه السلام وغير علي رضي الله عنه من الجماعة
الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم ظلمة لكفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدي
الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فلما
يقدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عليه السلام بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة فيخصص
به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا ضعف في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله
عنها فدكا وهي قرية بخيبر ادعت ان النبي عليه السلام قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم و
صدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز في ولايته
فدكا الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي و
الشاهد وللحاكم ان يحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على تعصبهم في الضلال
وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا في ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبي ظلما لينتفع
به الاخرون لا لاجل انفسهما ولا لمن يتصل بهما ونسبوا عليا رضي الله عنه انه مع علمه بحقية الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب
انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدكا كانت على ما رتبه ابو بكر رضي الله عنه الى زمن معاوية
ثم اقطعها مروان ابن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم الت الى الوليد بن عبد الملك ووهب عمر بن عبد العزيز نصيبه
للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه فلما كانت سنة عشرين ومائتين كتب
المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدكا الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن
ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد ليقوما بها لاهلها وبعد ذلك من تتبع المامون لما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها
انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد لم يول خليفة

على الامة ان يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات ولستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه
والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا واما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا واما انه عزل عمر بل انتهت ولايته بانقضاء
شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عليه السلام مخالفة وترك للاتباع
وانما يكون ذلك لو فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار السارق
من الكوع الامنية وقال للجدة سالته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس
وقال للجدة ان اثبت لها السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وقيل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا
يقدح في الاجتهاد وكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن
هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب
الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة تلافي بدبر واعتساء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي
كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغة عمر في تعظيمه وفي
انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات يجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك لها محامل وتاويلات والمعارض
ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر من الكلمة من المبرات وما فتح من البلاد ببركة الذب عن الفتوحات والغارات على المغزوات **قوله** وفي عمر
قدحوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا حتى امر برجم حامل اقرت بالزنا ورجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنه عن ذلك فقال
لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقالت له امراة ام لم تسمع قول الله تعالى واتيتم احداهن قنطارا فقال كلكم افقه من عمر حتى
المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون وبعد على وجه التحريم ان الخطاء في مسالة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة
والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقران حتى شك في موت النبي عليه السلام ولم يسكن اليه حتى تلا عليه
ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات
الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام
ظهور الامور وظهوره غاية الظهور فقوله كاني لم اسمع دال على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى اخر اي كاني لم اسمعها سماع
اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه المال الكثير حتى روي
انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم وافرض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار
والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حرصه
التصرف في الاموال بغير حق واما التفضيل فله ذلك بحيث يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فكان
لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه
بالفقراء منهم كما ان الزكاة انما هي من غسالة الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهي مسالة اجتهادية وهو معروف في كتب الفقه لا قدح في استحقاق الامامة
ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يقول للمراة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما ومتعتني نفسك ايام كذا وما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة
وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان ياتي مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم حلالا
بمكة ويحج منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعيتهما في عهد النبي عليه السلام كما روي انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله عليه السلام
انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة المتعة بالاثار المشهورة
اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه ان مناديا لرسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال

فلتة

امر برجم حامل

صدر الاية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام الامور وظهورها غاية الظهور وقوله كاني لم اسمع ولا

وقال حماد بن زيد ما اخرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما نهى باجتهاد ه وعقوبته اما ونفي
احدثه من احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما نقل تحريم المتعة عن الشافعي رضي الله عنه واباحها ابو حنيفة رضي الله عنه ومنها انه جعل الخلافة
شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما
بطريق المشاورة وعدم استبداد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى
ان يتشاوروا فينصبوا احدهم ولا يتجاوزهم الامامة والايصاء بعين غيرهم وهذا لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر
من عمر في الاطراف علم جلالة محله وحماية عن الاعداء وبراءة ساحته عما تفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كانت له الغاية في العدل و
السداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا لبعث عمر لكن الاهواء واراء الغباوة ومن
يضلل الله فما له من هاد قوله ولى عثمان من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امر المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن
عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن تحرى الحرام وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عليه السلام انه لا حمى الا لله ورسوله وانما حمى لابل المسلمين المعاصرين
ولم يعط الصدقة والجزية والفواضل الى نفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبيد الله بن
عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلاثة ايام والجواب ان
بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاته بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في
زمان امامة علي رضي الله عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد الذي ذكر
وبعضها اجتهاديات مفوضة الى رأي الامام حسبما يراه من المصلحة كالمبادرة التعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتأويلات
وبعضها كان باذن النبي عليه السلام كرد الحكم بن العاص حيث روي انه ذكر ذلك لابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه فقالا انك شاهد واحد
فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه وكيف لا يظن بالمهاجرين
والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلي بن ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف
يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض
بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا
وكان امر الله قدرا مقدورا قوله خاتمة مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما
انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا
ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق
الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا
اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم عرضت الصحيفة على جلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال
بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين
ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء
الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالمثل في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة

(هامش: او ستة اشهر — نصفا)

ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر
من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن
ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى
عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة
رسول الله وسيرة الشيخين فقال على ما اطيق بل على كتاب الله وسنة رسوله واجتهاد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات
فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضي الله عنه واجتهاد رأيي ليس خلافا فانه في الامامة التي هي
من دونها بالى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم
وابصر بوجوه المقاييس ثم جرح على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رجاع من اوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم
احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين والموسم العتيد و
الخلع لما تراكم الصحابة ومن تبعه من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة وكل الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له
في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وتوسل جمع على علي رضي الله عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة
لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبل بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم
بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه
عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل البغي لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث و
بالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقوله
عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
تحت راية علي رضي الله عنه ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي
وهو اجماع على انه لولا عثمان لهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث بقول من
يقول لا اجماع على امامة علي رضي الله عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر قوله واما الشيعة يعني ان الامامية
يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون بانه يجب
في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون
السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف خفي على من يدعي علي رضي الله عنه
مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغ هذه المتواترات عدد مائة وقد بلغت احاد الروافض بعد عشرات الالوف ثم لسائر فرق الشيعة
في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل تفاصيلها قوله المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق
الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الا
فضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين
مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم
متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنه وذهب الشيعة وجمهور
علماء الكلام المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا

(هامش: ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي)

على ذلك وحسن الظن بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك بدلايل امارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم
عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل فيه الخطاب علي رضي الله عنه
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان
يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي
اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وسلم وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي
الافضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعلى هذا يحمل الاشكال المشهور على قوله صلى الله
عليه وسلم من قال كذا فهو كذا وجاء بمثل ما جاء به الا احد قال مثل ما قال او
زاد عليه فانه في معنى ان من قال ذلك فهو افضل ممن جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه بالاستثناء وظاهر من النفي
والعكس من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة
النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم
وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتزلزل بنيان
الاكاسرة من الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء وتحمل لله عن متاع الدنيا وطيباتها و
ملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى
وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء
من ادنى شيء والسرور بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السماء و
قوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب **قوله** تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة
المنقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية يعني بانفسنا عليا رضي
الله عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل
وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال
علي وفاطمة وولداهما
حصر

صفا دون ان

علي وفاطمة وولدهما والخفي على من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من يشهد بنصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله
وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنه ان
المراد به علي واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب والاصفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى
الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى اكمل بالعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل
معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل
من هارون وكقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم حصر المطلبين فتح الراية غدا رجلا يفتح الله على
يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا
رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فبرا حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله
صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عليه السلام لمبارزة علي لعمرو بن عبدود
افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا سيد في الاخرة من احبك فقد احبني وحبيبي
حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه
وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجع الصحابة اليه
في كثير من الوقائع واستندت العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس
تلميذ له والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وانه هو انجبهم صلى الله عليه كثرة
جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو
الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وانه هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري
لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق
خنزير في يد مجذوم وقال والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندي من عفطة عنز وانه هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده واكرمهم سخاء حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى
نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجراته بعطية العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وانه هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي
انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء وما تمسكوا به يظهر من ان نجيب واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه و
وفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما
ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل
ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققهما في حق

على رضي الله عنه بلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء، وان احب الخلق يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة
افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل معه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا قال في حق
ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه
راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي رضي الله عنه بل كثيرا ما قوي رابطة الاخاء ... وشجاعة القلب ترك الاكتراث ... في
ابي بكر امر من الكل سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث لكاد يتصدع بنيان الاسلام وليس الكثير في بداياته من اهتدى
بهدي ابي بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اهل من الكثير في قتل من قتل على رضوه من الكفار بل العمدة اذا دخل في نصرة الاسلام وتكثير
امة النبي عليه السلام واما حديث زهادة في الدنيا فغني عن البيان واما السابق لسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت الشعر على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن من النساء
خديجة رضي الله عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه وبه اقتدى جمع من
العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر
وعمر في الاسلام امر جلي البيان غني عن البيان **قوله** واما عدم ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب المعاني امر ذهب
اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد عليهم
اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا
لا تاخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما نص حق غيرهم فقد ورد النص ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن و
الحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والعشرة من اهل الجنة وحديث
بشارة العشرة مشهور لكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي
صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشي
ليس كفوا للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سوى الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة
في النكاح بعرض يحصل رضى الاولياء وعدم لحوق العار وهو كم انما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة
في الجنة وهل يتصور فضل احاد القرشيين من العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله
عليه وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه صلى الله
عليه وسلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه **قوله** المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب
بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد
على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب وقد امر النبي صلى الله
عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل

احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء
على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر
فيمن له استقامة على الصراط كفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة و
علماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي **قوله** وتوقف علي
رضي الله عنه في ذلك مستغرب لان المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية
والقواعد الكلامية وليس بنفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا اعتراض ذلك الامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنيس
بالعقائد الردية التي تورثها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ان بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة مبني عليها اوليس في
ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي رضي الله عنه لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا
رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والسلف لما راوا من
معاملة علي رضي الله عنه وفقهم من غير نص فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد
رسول الله عليه السلام لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه ودفع الغوغاء
عنه فلانه لم ياذن في ذلك وكان يحامي عنه بالحرب الى ان قتل حتى قال من وضع السلاح من غلمانه فهو حر وقد دفع الحسن رضي الله عنه ولم يمنع
وكان ما كان ولم يكن الرضى من علي رضي الله عنه بذلك والاعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات عليه وتوقف في قبول البيعة
انتظارا لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا انه حضر من وجوه المهاجرين والانصار واقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة
وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة
مع الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وجرأتهم بما كانوا على حق يطالبهم بدمه ما يفضي الى
الصامت تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا
عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من الاتلاف في الدماء والاموال على ما هو راي بعض المجتهدين
قوله وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة
علي رضي الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لرايهم واجتهادهم عدم جواز
الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا لذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت
الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم
والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلاثة ايام فلم ياثموا بالقعود عن الحروب **قوله** واما في حرب الجمل قاتل علي رضي الله عنه ثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما
وقاتلوا عليا رضي الله عنه لذلك فقد تبعهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي حرب الجمل والمارقون هم الذين
نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في صفين مع اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك ان لما طالب معاوية محاربة
علي رضي الله عنه ومعاونته بصفين والتشهد ... اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع
الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب
الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه والدخول تحت

قتله فقتل

لطاعته وتمادى بالى انه ما لأ على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاوية وصل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الزمان بصفين ودعى هو حران
من وراء الروم على خلق من الزائع ودامت الحرب بينهم شهورا انتهى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك فتناد
على رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار
في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام
الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل
من اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا ليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان
كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاؤا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن
اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضه وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عايشة رضه
والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين لم تكن تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين فلقة
واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عايشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة
فوقعت في الحرب واما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي رضي الله عنه كفرة ومخالفيه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك يا علي حربي حوبي
وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمبني على اعتقادهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وبين ما لا يكون ثم لو سلمنا
تكفير الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر وقيل الكلام في ان عليا رضه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل
لكن من اين لنا الاتقان في هذه المسائل وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب باجتهاد والعاملين بالوجوب
خطأ لصحيح تعادلهم ومثل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بتاويل قلنا ليس قطعيا خطأهم خطا بهم
في الاجتهاد وعادوا الى حكم الشرع بل الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت
عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا ظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء
من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب
كل مجتهد وذلك لان المخالف اما موقنا اذ كان كل منهما مجتهدا في الدين على شرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يتحمل شبهة واهية وتاويل
تا وظاهره سدا ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا قوله ثم حرب الخوارج الامر ظاهر لان التحكيم مما يعتبر الامام وهي
تالف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال قد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان الحكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله وايضا ورد
النص في اصلاح البرونجيين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغايته منعهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور ولكون الفاء الجزائية للتعقيب انا لا نسلم
القتال يتعين بعد تعذر الاصلاح وهذا اصلاح فلا معدل عنه الى القتال ما لم يتعذر قال وبعض يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنه
بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلال وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم يتطاولون بالسنان ويتناولون
باللسان ما لا يليق وذكر بعضهم قلنا تقاولهم ومشاجراتهم بالكلام كانت محض نسبة الى الخطاء وحمل الى ما هو الحق وقصد الى الرجوع الى
الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع حيث لم يكن طريق سواه وبالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح
بالتزين واما العوام فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير
البشر ومحبته قوله واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور
على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد

والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون
عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين
بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة
بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء
عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز
اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا على ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى
في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام
عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف
من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف
لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتبت الاهوال وحيث لا منجع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة
مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا
او شبهه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي من عترتي من ولد
مع اصحابه فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من
الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد
فاطمة رضه يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا
استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة
مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الايام بحيث
لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور
ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كساير الائمة من اهل البيت ليتشرف به الاولياء ويمنع به الناس
ولان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للتطلع بانه مسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم ليوشكن
حكما ولكنا اماما فيكم يحكم بكم لم لم يحرم حتى حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم
فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حالهم مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه
الامة فما يقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله
صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا بعد ان يحمل على الهداية الى الطريق من الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث
الصحاح ومن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال الى الشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلاة فينزل
فيجيئ
الملاحم

فيأتيهم

عيسى بن مريم فاتيهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه ووصف كثيرا من احواله وقال صلى الله عليه وسلم ثم ان عيسى ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر وفي رواية ان يكون اكثر اتباعه اليهود على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهود اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال صلى الله عليه وسلم من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانها جواركم من فتنته وقال صلى الله عليه وسلم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات **فصل** وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة ابن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال صلى الله عليه وسلم فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال صلى الله عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال صلى الله عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر مثله في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عقلا لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يمتنع وحملوه على انعكاس الامر وجريانه على غير ما ينبغي وتأولوا نقض العادة والنار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى بالخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او كثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة للقلوب بالايام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فنسل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اصناف يقال هم من بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويسلبونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فهم يحفرونه كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون فيقتلهم بالشام وسائرهم بخراسان ويشربون المياه ويفر الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اهلاكهم حتى يرسل الله عليهم الحياة

اصبهان

فانا

القلم الواحد

يكفر من

فصل

نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل الطير فيلقيهم في البحر ثم يرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه قال اهل بعض هذه الاحاديث تشعر بان الامة في آخر الزمان شر الخلق مع قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرائع الطاهرة التي لا تسكن بها في خيرية القرون السالفة انما هي عند قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف اذ كما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الحمل على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم وامانتهم مع الغيبة عنهم وعدم نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا الا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم بكثرة الطاعات وصفاء العقائد وحضور العقول وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وكذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل بعض احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى لما يدل على انها تكون بعد مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم تسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وها نحن قد شارفنا ثمانمائة سنة وما ينيف منها لم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة بالنسبة الى مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث المائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته وقد جمع من الاعراب يسألونه عن الساعة فقد نظر الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم واما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وموتهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس اتفاقا على ما ذهب اليه العلماء من السلف من ان اربعة من الانبياء في زمر الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم الصلوة والسلام